

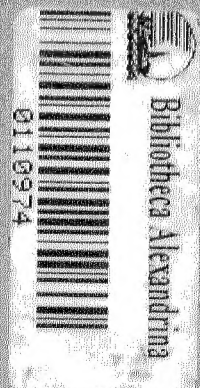
شرح
فتح القدير
تأليف

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي
شم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفى
المتوفى سنة ٦٨١ هـ

على
المطبعة : شرح بداية المبتدى
تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني

بجدة



شرح فتح القدير تأليف

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي
ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفى
المتوفى سنة ٨٥٩ هـ
على

المطبعة: شرح بداية المسندى
تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين على بن أبي بكر المرغيناني
المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

ومعه

- ١ - شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرق المتوفى سنة ٧٨٦ هـ .
- ٢ - حاشية المحقق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدى جلبي وبسعدى أفندى المتوفى سنة ٩٤٥ هـ .

ويليه

تكملة شرح فتح القدير المسماة « نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار » لشمس الدين أحمد المعروف
بقاضى زاده المتوفى سنة ٩٨٨ هـ .

الجزء الثاني
دار الفكر

الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية
رقم التصنيف
٧٩٣١٨
رقم التسجيل
٨٧٥٧٢

المكاتب : البناية المركزية - هاتف : ٢٤٤٧٣٩ - ص.ب. ١١ / ٧٠٦١
المطابع والمعمل : حارة حريك - شارع عبد النور - هاتف : ٢٧٣٦٥٠ - ٢٧٣٤٨٧
برقيات : فاكسي - تلکس ٤١٣٩٢ فکر FIKR 41392 LE



بيروت
لبنان

مَنْ يَرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

(حديث شريف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(باب صلاة المريض)

(إذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين رضى الله عنه «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومئ إيماء» ولأن الطاعة بحسب الطاقة قال

(باب صلاة المريض)

(قوله إذا عجز المريض) المراد أعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام، لكن يخاف بسببه إبطاء براء أو كان يجده ألما شديدا إذا قام جاز له تركه، فإن لحقه نوع مشقة لم يجوز ترك القيام بسببها، ولو قدر عليه متكئا على عصا أو خادما. قال الحلواني: الصحيح يلزمه القيام متكئا، ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر، حتى لو كان إنما يقدر على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائما ثم يقعد. وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة إلا مسلما قال «كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: صل قائما فإن لم تستطع

(باب صلاة المريض)

ذكر صلاة المريض عقب سجود السهو لأنهما من العوارض السماوية، والأول أعم موقعا لأنه يتناول صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أمس فقدمه (إذا عجز المريض) بأن يلحقه بالقيام ضرر صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومئ إيماء» وإذا كان قادرا على بعض القيام ولو قدر آية أو تكبيرة دون تمامه، قال أبو جعفر المتنبذاني: يؤمر بأن يقوم مقدار ما يقدر، فإذا عجز قعد، وإن لم يفعل خشيت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب، ولا يروى عن أصحابنا خلافه لأن الطاعة بحسب الطاقة، وإن قدر على القيام متكئا، قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح أنه يصلى قائما متكئا، ولا يجزيه غير ذلك، وكذلك إذا قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادما لو

(باب صلاة المريض)

(قوله لأنهما من العوارض) أي المرض والسهو (قوله إذا عجز المريض بأن يلحقه بالقيام ضرر الخ) أقول: المعنى المراد

(فإن لم يستطع الركوع والسجود أو ما إيماء) يعني قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه) لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام «إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم برأسك» فإن فعل ذلك وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء، فإن وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لانعدامه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجله إلى القبلة وأومأ بالركوع والسجود) لقوله عليه الصلاة والسلام «يصلى المريض قائما فإن لم يستطع فقاعدا فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه» قال (وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز) لما روينا من قبل،

فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب» زاد النسائي «فإن لم تستطع فستلقيا، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها» (قوله لأنه) أى الإيماء قائم مقامهما (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم «إن قدرت» الحديث) روى البزار فى مسنده والبيهقى فى المعرفة عن أبى بكر الحنفى، حدثنا سفيان الثورى، حدثنا أبو الزبير عن جابر «أن النبی صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرأه يصلى على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عودا ليصلى عليه، فأخذها فرمى به وقال: صل على الأرض إن استطعت، وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك» قال البزار: لانعلم أحدا رواه عن الثورى إلا أبو بكر الحنفى، وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثورى انتهى. أبو بكر الحنفى ثقة. وروى نحوه أيضا من حديث ابن عمر ومرجع ضمير لانعدامه الإيماء (قوله فإن لم يستطع القعود) يعنى مستويا ولا مستندا فإنه إن قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه فى القيام (قوله استلقى) أى مرتميا على وسادة تحت كنفه ماد أرجله ليمتكن من الإيماء، وإلا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الإيماء فكيف المريض (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم «يصلى المريض قائما» الخ) غريب، والله أعلم، ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينتهض حديث عمران حجة على العموم فإنه خطاب له، وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للأمة، فوجب الترجيح بالمعنى وهو أن المستثنى تقع إشارته إلى جهة القبلة، وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر، ألا ترى

اتكأ عليه قدر على القيام (فإن لم يستطع الركوع والسجود أو ما إيماء) يعنى قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه لأنه) أى الإيماء (قائم مقام الركوع والسجود) فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عليه لقوله صلى الله عليه وسلم «إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد، وإلا فأوم برأسك») فإن فعل ذلك فإما أن يخفض رأسه للركوع والسجود أولا، فإن خفض جاز لوجود الإيماء، وإلا فلا لعدمه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه) حتى يكون شبه القاعد ليمتكن من الإيماء والركوع والسجود إذ حقيقة الاستلقاء بمنع الأصحاء عن الإيماء. فكيف بالمرضى لقوله صلى الله عليه وسلم «يصلى المريض» الحديث. واختلف فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم «فالله تعالى أحق بقبول العذر منه» فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه عند عدم القدرة على الإيماء قال أحق بقبول عذر التأخير دون الإسقاط، ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الإسقاط وهو الأصح. وقوله (لما روينا من قبل) أى من حديث عمران بن الحصين

بالعجز هنا أم من عدم القدرة حقيقة ومن لحق الضرر به فلا وجه للقصر عليه (قوله ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الإسقاط وهو الأصح) أقول: فيه أن القائل بسقوطه ينبئ أن يقر بأنه أحق بقبول عذر التأخير إذا قلت وعذر الإسقاط إذا كثرت فتأمل

إلا أن الأولى هي الأولى عندنا خلافا للشافعي لأن إشارة المستلق تقع إلى هواء الكعبة، وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه، وبه تتأدى الصلاة (فإن لم يستطع الإيماء برأسه أخرت الصلاة عنه، ولا يوميئ بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه) خلافا لروينا من قبل، ولأن نصب الإبدال بالرأى ممتنع، ولا قياس على الرأس لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها. وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط عنه الصلاة وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقا هو الصحيح، لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه.

أنه لو حققه مستلقيا كان ركوعا أو سجودا إلى قبلة، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها، وما أخرج المدارقظي عنه صلى الله عليه وسلم «يصلى المريض قائما، فإن لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة» ضعيف بالحسن بن الحسن العرنى، إلا أن ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين «فإن لم يستطع فمستلقيا» إن صحت يشكل على المدعى وتفيد إن كان الاستلقاء لعمران (قوله خلافا لزر) وهو رواية عن أبي يوسف، وعن محمد رحمه الله قال: لا أشك أن الإيماء برأسه يجزئه، ولا أشك أنه بقلبه لا يجزئه وأشك فيه بالعين (قوله لما رويناه من قبل) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم «فإن لم يستطع فعلى قفاه يوميئ إيماء»، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه «ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير» وأما بالعين والحاجب فإشارة ونحوه لا إيماء فيكون قول الشاعر:

أرادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك الأ ومؤها بالحواجب

مجاز الاحقية، وهو خلاف الأصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك. والحق أن المراد بقوله لما رويناه ما قدمه من قوله صلى الله عليه وسلم لذلك المريض «ولا فأوم برأسك» وعلى اللفظ الذى ذكر في الحديث المخرج أيضا الرأس مراد فإنه قال فيه «واجعل سجودك أخفض» ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس (قوله هو الصحيح) احتراز عما صححه قاضيخان أنه لا يلزمه القضاء إذا كثر، وإن كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمدعى عليه، وفي المحيط مثله، واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب، واستشهد قاضيخان بما عن محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لأصلاة عليه،

(إلا أن الأولى) أى الرواية الأولى أو الهيئة أو الفعلة الأولى (هى الأولى عندنا) لأنه لما تعارض حديث عمران ابن الحصين وحديث عبد الله بن عمر والحالة حاله عذر جاز العمل بكل منهما، إلا أن ما ذكرنا أولى (لأن) المعقول معنا، فإن (إشارة المستلق تقع إلى هواء الكعبة، وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه وبه) أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة (تتأدى الصلاة، فإن عجز عن الإيماء برأسه أخرت عنه) وقوله (لما رويناه من قبل إشارة) إلى قوله صلى الله عليه وسلم «إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد، وإلا فأوم برأسك» اقتصر على الرأس في موضع البيان، ولوجاز غيره لبيته. وقوله (ولا قياس على الرأس) جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس. وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول من يقول الصحيح أنه تسقط عنه الصلاة إذا كان العجز أكثر من يوم وليلة، وهو اختيار فخر الإسلام وشيخ الإسلام

(قوله وبه: أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة) أقول: ويجوز أن يكون تذكير الضمير لكون الإشارة بمعنى أن مع الفعل (قوله ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس) أقول: فيه أن القياس من أقسام الرأى

قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومئذ إيماء) لأن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم ، فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتحير ، والأفضل هو الإيماء قاعدا لأنه أشبه بالسجود . (وإن صلى الصحيح بعض صلاته قائما ثم حدث به مرض يتمها قاعدا يركع ويسجد أو يومئذ إن لم يقدر أو مستلقيا إن لم يقدر) لأنه بناء الأدنى على الأعلى فصار كالإقتداء (ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ، وقال محمد رحمه الله : استقبل) بناء على اختلافهم في الاقتداء وقد تقدم بيانه . (وإن صلى بعض صلاته بإيماء ثم قدر على الركوع

ودفع بأن ذاك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت ، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك لافيا إذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الإيضاء به ، كالمسافر والمريض إذا أفطر في رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة . ومن تأمل تعليل الأصحاب في الأصول وسيأتي للمعجون يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر ، وكذا الذي جن أو أغمى عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى ، انقذ في ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض إلى يوم وليلة حتى يلزم الإيضاء به إن قدر عليه بطريق ، وسقوطه إن زاد . ثم رأيت عن بعض المشايخ إن كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء ، وإن كانت أقل وجب . قال في البينابيع : وهو الصحيح (قوله وإن قدر) أى المريض على القيام دون الركوع والسجود بأن كان مرضه يقتضى ذلك (قوله لم يلزمه) المنفى للزوم فأفاد أنه لو أوما قائما جاز ، إلا أن الإيماء قاعدا أفضل لأنه أقرب إلى السجود . وقال خواهر زاده : يومئذ للركوع قائما وللسجود قاعدا ، ثم هذا مبنى على صحة المقدمة القائلة ركنية القيام ليس إلا للتوسل إلى السجود ، وقد أثبتنا بقوله لما فيها من زيادة التعظيم : أى السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب ، فكان طلب القيام لتحقيقه ، فإذا سقط سقط ما وجب له . وقد يمنع أن شرعته لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك حتى يحبه أهل التجبر لذلك ، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوبا بما فيه نفسه . ويدل على نفي هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام وجب القعود مع أنه ليس في السجود عقيبته تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام (قوله أو يومئذ إن لم يقدر) هو ظاهر الجواب . وفي النوار : إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادرا عليهما فسدت لأن تحريمته انعقدت موجبة لهما . قلنا لا بل للمقدور ، غير أنه كان إذ ذاك الركوع والسجود فلزما فإذا صار المقدور الإيماء لزم وأداء بعض الصلاة بهما أولى من أداء كلها بالإيماء (قوله بناء على اختلافهم في الاقتداء)

وقاضيهان وغيرهم . قال في فتاوى قاضيهان : والأول أصح لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب . قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود) قال زفر والشافعي : إذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لأن القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن إدراك ركن آخر . ولنا أن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة فإنه بدونها غير مشروع عبادة ، بخلاف العكس فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتحير (والأفضل هو الإيماء قاعدا لأنه أشبه بالسجود) فإن عند الإيماء قاعدا يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائما . فإن قيل : هذا تعليل على مخالفة النص لأن حديث عمران بن الحصين يدل على أن المصير إلى القعود إنما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه . أجيب بأنه محمول على ما إذا كان قادرا على الركوع والسجود حالة القيام بدليل أنه ذكر الإيماء في حال ما يصلى على الخنب ، فدل على أن المراد بحالة القيام القدرة على الأركان . قوله (وإن صلى بعض صلاته قائما) ظاهر . وقوله (بناء على اختلافهم في الاقتداء) يعنى أن كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز

والسجود استأنف عندهم جميعاً) لأنه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ ، فكذا البناء (ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيأ لا بأس بأن يتوكأ على عصا أو حائط أو يقعد) لأن هذا عذر ، وإن كان الاتكاء بغير عذر يكره لأنه إساءة في الأدب . وقيل لا يكره عند أبي حنيفة رحمه الله ، لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز ، فكذا لا يكره الاتكاء . وعندهما يكره لأنه لا يجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء (وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق) وتجوز الصلاة عنده ولا تجوز عندهما ، وقد مر في باب النوافل

عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد ، وعندهما يجوز (قوله استأنف عندهم جميعاً) أعنى الثلاثة ، أما زفر فيجيز بناء على إجازته اقتداء الراكع بالمومئ ، ولو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف . وفي جوامع الفقه : لو افتتحها بالإيماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالإيماء جاز له أن يتمها ، بخلاف ما بعد ما أومأ للركوع والسجود ثم قدر (قوله لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز ، فكذا لا يكره الاتكاء) والملازمة ممنوعة لجواز أن لا يكره القعود ، ويكره الاتكاء لأنه بعد إساءة أدب دون القعود إذا كان على هيئة لا يعد إساءة ، ولذا كان الأصح خلاف ما ذكره المصنف من قوله وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق . صرح فخر الإسلام بأن الاتكاء يكره عند أبي حنيفة ، والقعود لا يكره من غير عذر .

[فروع] رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الأفعال يصلي قاعدا بإيماء ، وكذا لو

بناء آخر الصلاة على أولها ههنا وما لا فلا . ثم عند محمد : لا يقتدى القائم بالقاعد فكذا لا يبنى في حق نفسه ، وعندهما القائم يقتدى بالقاعد فكذا يبنى في حق نفسه . ونوقض بما إذا افتتح الصحيح التطوع قاعدا وأدى بعض صلاته قاعدا ثم بدا له أن يقوم فقام وصلى الباقي قائماً أجزأه بالإجماع ، وهذا الأصل المذكور يقتضى أن لا يجوز على قول محمد . وأجيب بأن تحريمه المريض لم تنعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم يبن على ما انعقدت له تحريمته ، وأما تحريمه المتطوع فقد انعقدت للقيام أيضا لقدرة عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما متناولي تحريمته . وقوله (استأنف عندهم جميعاً) يعنى العلماء الثلاثة فإن لزم فيه خلافا على ما مر من أصله جواز اقتداء الراكع بالمومئ . وقوله (ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيأ) أى تعب (لا بأس بأن يتوكأ) أى يتكى : يعنى أن من شرع في النفل ثم اتكأ فلا يخلو إما أن يكون بعذر أو بغيره ، فإن كان بعذر كالإعياء لا بأس به (وإن كان بغير عذر) فقد اختلف المشايخ فيه ، فقيل (يكره لأنه إساءة في الأدب) ألا ترى أنه لم يخير المتطوع في الابتداء بينه وبين القيام كما خیر بين القيام والقعود (وقيل لا يكره عند أبي حنيفة لأنه لو قعد جاز عنده) ويكره مع كون القعود منافياً للقيام ، فالاتكاء الذى لا ينافيه يجوز ولا يكره (ويكره عندهما لأن القعود لا يجوز عندهما) فيكون الاتكاء الذى هو فوقه جائزاً مكروهاً . وقوله (وإن قعد) بعد ما افتتح قائماً (بغير عذر يكره بالاتفاق) ، وتجوز الصلاة عنده ، وعندهما لا تجوز (وفي كلامه تيسامح لأن ما لا يجوز لا يوصف بالكراهة وقد قال يكره بالاتفاق . وأجاب الإمام حميد الدين الضرير بأن المراد من هذا أنه لو صلى ركعة قائماً ثم قعد في الثانية ليقراً لإعيائه ثم قام وأتم

(قوله فكذا لا يبنى في حق نفسه الخ) أقول : تقدم أن جواز اقتداء القائم بالقاعد ثبت على خلاف القياس ، فينبغى أن يقتصر على موردته إلا أن يلحقه بالدلالة وفيه خفاء . قال المصنف : لأنه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء) أقول : الملازمة ممنوعة لجواز

(ومن صلى في السفينة قاعدا من غير علة أجزأه عند أبي حنيفة رحمه الله والقيام أفضل . وقالوا : لا يجوز له إلا من عذر) لأن القيام مقدور عليه فلا يترك إلا لعلّة . وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق ، إلا أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف ، والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح

كان بحال لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لا يسيل لما قدمنا في فصل المعذور ، فإن قام وقرأ وركع ثم قعد وأوما للسجود جاز ، والأول أولى ، ولو كان بحال لو صلى قائما لا يقلل على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا . مريض مجروح تحته ثياب نجسة هو بحال كلما بسط تحته شيء تنجس من ساعته يصلى على حاله وكذا إن كان لا يتنجس ولكنه يزاد مرضه أو تلحقه مشقة بتحريكه بأن نزع المساء من عينه دفعا للحرج (قوله والقيام أفضل) في الاختيار ، فإن صلى قاعدا وهو يقدر على القيام أجزأه وقد أساء ، وقالوا : لا يجوز (قوله في غير المربوطة) هي السائرة (قوله والمربوطة كالشط هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم إنه على الخلاف ثم أطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط ، أما إذا كانت مربوطة في لجة البحر فالأصح إن كان الريح يحركها شديدا فهي

الثانية قائما فإن هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة ، وفيه نظر لأن قعوده إذا كان لإعيائه فذلك قعود بعذر ، والكلام ليس فيه بل يجب أن لا يكون مكروها ، وكذا إن ترك ذكر الإعياء ، والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير أن يثبت بالنقل أن ذلك مكروه بالاتفاق ، لا يجوز بإطلاقه على ما لا يجوز فهو أول المسئلة . وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا لو قعد يجوز عنده من غير عذر كراهة ، وكذا يخالف إطلاق ما ذكر في باب النوافل ، ويجوز أن يقال ذكر في مبسوط فخر الإسلام وجامع أبي المعين أنه لو قعد في النفل لا يكره عنده في الصحيح لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا كراهة ، فالبقاء أولى لأن حكم البقاء أسهل من حكم الابتداء . فقوله في الصحيح يدل على أن ثمة غير صحيح ، فالإطلاق ههنا وفي باب النوافل يكون على الصحيح . وقوله ويكره بالاتفاق على غير الصحيح ، ولعل قوله بالاتفاق وقع سهوا من الكاتب . قال (ومن صلى في السفينة قاعدا) المصلى في السفينة إما أن يكون عاجزا عن القيام أولا ، فإن كان عاجزا جاز أن يصلى قاعدا بالاتفاق ، وإن لم يكن : فلما أن تكون السفينة راسية أو سائرة ، فإن كانت راسية لم تجز الصلاة قاعدا بالاتفاق ، وإن كانت سائرة جاز عند أبي حنيفة (والقيام أفضل ، وقالوا : لا يجوز) وهو القياس (لأن القيام مقدور عليه) والمقدور عليه لا يترك (وله) وهو وجه الاستحسان (أن الغالب) من حال راكب السفينة (دوران الرأس) عند القيام والغالب كالمحقق ، ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثا لأن الغالب من حاله أن يخرج منه شيء لزوال الاستمسك (إلا أن القيام أفضل لبعده عن شبهة الخلاف) وينبغي أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كانت عند الافتتاح أو في خلال الصلاة لأن التوجه فرض عند القدرة . وهذا قادر والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، والخلاف في غير المربوطة (على ما بينا آنفا) لو كانت راسية لم يجزه القعود بالاتفاق ، وهو المراد بقوله (والمربوطة كالشط) وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم فإنه أيضا على الخلاف ،

أن لا يكره القعود ، ويكره الاتكاء لأنه يعد إساءة أدب دون القعود (قوله أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام) أقول : ذلك في الذي لم يعتد ركوب السفينة ، وأما المعتاد فعليه ليس كما ذكر

(ومن أنعمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا لتحقق العجز فأشبه الجنون. وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتخرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار، والجنون كالإغماء: كذا ذكره أبو سليمان رحمه الله، بخلاف النوم لأن امتداده نادر فيلحق بالقاصر، ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات

كالسائرة، وإلا فكالواقفة، ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطاقا، وفي الإيضاح: فإن كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض فصلى قائما جاز لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض، فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لأنها إذا لم تستقر فهي كاللدابة انتهى. بخلاف ما إذا استقرت فإنها جينثد كالسرير (قوله والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب وقت صلاة) وبه قال الشافعي ومالك، واستدلا بما روى الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها «أنها سألته عليه الصلاة والسلام عن الرجل يغصى عليه فيترك الصلاة فقال: ليس شيء من ذلك قضاء إلا أن يغصى عليه في وقت صلاة فيفتيق فيه فإنه يصلها» وهذا ضعيف جدا، ففيه الحكم بن عبد الله بن سعد الإيلي. قال أحمد: أحاديثه موضوعة، وقال ابن معين: ليس بثقة ولا مأمون وكذبه أبو حاتم وغيره، وقال البخاري: تركوه. ثم بقية السند إلى الحكم هذا مظلم كله. وقالت الحنابلة: يقضى ما فاتته وإن كان أكثر من ألف صلاة لأنه مرض، وتوسط أصحابنا فقالوا: إن كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا وجب، والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات، وهو رواية عن أبي حنيفة، فإذا زاد على الدورة ساعة سقط. وعند محمد من حيث الأوقات فإذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط وإلا لا، وهو الأصح تخريجا على ما مر في قضاء الفوائت، وإن كان محمد قال هناك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب بالفرق إلا أنهما يجيبان هنا بالتمسك بالأثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب، لكن المذكور عن ابن عمر في كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي

والموثوقة بالنجر: أي المرساة في بلحة البحر وهي تضطرب، قيل يحتمل وجهين، والأصح أن الريح إن كانت تحركها تحريكاً شديداً فهي كالسائرة وإلا فهي كالراسية (ومن أنعمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وإن زاد على ذلك لم يقض) والقياس أن لا يكون عليه القضاء إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملة وهو قول الشافعي لتحقق العجز فأشبه الجنون (وجه الاستحسان) ما روى أن علياً رضي الله عنه أنعمى عليه في أربع صلوات فقضاها، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنعمى عليه في ثلاثة أيام فلم يقض شيئاً، والفقهاء فيه (أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتخرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار) وقوله (والجنون كالإغماء) جواب عن قياس الإغماء على الجنون على زعم أن الجنون إذا استغرق وقتاً كاملاً أسقط القضاء ووجهه أن الجنون كالإغماء إذا كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا فلا (كذا ذكره أبو سليمان) وقد نص عليه في نواذر الصلاة. وقوله (بخلاف النوم) متعلق بقوله وإن كان أكثر من ذلك لم يقض: يعني أن النوم وإن زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء (لأن امتداده) إلى هذا الحد (نادر) لاعتباره به (فالحق) الممتد منه (بالقاصر) وقوله (ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات) قال أبو جعفر: الزيادة

(قوله والموثوقة بالنجر كأنه معرب لنكر اسم لمرساة في بلحة البحر) أقول: قوله في بلحة متعلق بقوله الموثوقة

عند محمد رحمه الله لأن التكرار يتحقق به ، وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم .

عن ابن عمر أنه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة . قال : يقضى ، وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن نافع أن ابن عمر أنعمى عليه شهرا فلم يقض ما فاته . وروى إبراهيم الحربي في آخر كتابه غريب الحديث حدثنا أحمد بن يونس ، حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال : أنعمى علي عبد الله بن عمر يوما وليلة فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل . وفي كتب الفقه عنه أنه أنعمى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض : وفي بعضها نص عليه فقال أنعمى عليه ثلاثة أيام فلم يقض ، فقد رأيت ما هنا عن ابن عمر وشيء منها لا يدل على أن المعتبر في الزيادة الساعات إلا ما يتخايل من قوله أكثر من يوم وليلة ، وكل من روايتي الشهر والثلاثة الأيام يصلح مفسرا لذلك الأكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الزيادة ، لأن المراد به ما دخل في الوجود ولا عموم فيه . وحمله على كون الأكثرية بالساعة ليس بأولى من كونها وقتا . وأما الرواية عن علي فلم تعرف في كتب الحديث ، والمذكور عنه في الفقه أنه أنعمى عليه أربع صلوات فقضاها ، وأهل الحديث يروون هذا عن عمار ، روى الدارقطني عن يزيد مولى عمار بن ياسر أن عمار بن ياسر أنعمى عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وأفاق نصف الليل فقضاها . قال الشافعي رحمه الله : ليس هذا بثابت عن عمار ، ولو ثبت فحمل على الاستحباب . وفرق بين الإغماء والنوم بأنه عن اختيار ، بخلاف الإغماء ، وجه قولنا أن الإغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا ينافي أهلية الوجوب ، بل الاختيار لأنه إنما يوجب خلا في القدرة وذلك يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب لأن تعلقه لفائدة الأداء أو القضاء بلا حرج ولم يقع بالإغماء ولا بمجرد الجنون اليأس عن الفائدة الثانية إلا إذا امتد امتدادا يوقع إلزام القضاء معه في الحرج ، فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستتعبة له هذا تقرير الأصول وسيرد عليك بأوفي من هذا في الزكاة والصوم إن شاء الله تعالى ، وبه يظهر أنه يصح أن يقال : القياس السقوط مطلقا ، والقياس عدمه مطلقا ، وهذا لأن معنى القياس الذي يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة إلى الوجه الحق كما أفاده في البدائع مما سنذكره إن شاء الله تعالى

تعتبر عند أبي يوسف من حيث الساعات ، وهو رواية عن أبي حنيفة ، وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات ما لم تصر الفوائت سنا لا يسقط عنه القضاء ، وإن كانت من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة ، وإنما تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا أنعمى عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول أبي يوسف ، وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لأن الصلوات لم تزد على خمس ، والمذكور في الكتاب من كون الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد هو المذكور في أصول فخر الإسلام ومبسوط شيخ الإسلام (محمد أن التكرار يتحقق به) أي بفوات ست صلوات وهو المفهومي إلى الحرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به . وقوله (هو المأثور عن علي وابن عمر) أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور .

(قوله وقوله هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم : أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور) أقول : فهذا يرد ما ذكره الشيخ الشارح في وجه اعتبار التكرار في باب قضاء الفوائت .

(باب سجود التلاوة)

قال (سجود التلاوة في القرآن أربع عشرة سجدة : في آخر الأعراف ، وفي الرعد ، والنحل ، وبني إسرائيل ، ومريم ، والأولى في الحج ، والفرقان ، والنمل ، والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، وإذا السماء انشقت

في سجود التلاوة ، وإلا فلا استحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالأول عند تجريد النظر إلى زوال فهم الخطاب الثاني عند ملاحظة أن الوجوب يتبع تعلقه لإحدى المصلحتين ، والخفي هو التفصيل بين المحرج وعدمه .

(باب سجود التلاوة)

(قوله أربع عشرة سجدة) الاتفاق بيننا وبين الشافعي على أنها كذلك ، إلا أنه يجعل في الحج نيتين ولا سجود في ص ، ونحن نثبت سجدة في ص وسجدة في الحج . له ما روى أبو داود « خطبنا عليه الصلاة والسلام يوم أقرأ ص ، فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه ، وقرأها مرة أخرى فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود ، فلما رأنا قال : إنما هي توبة نبي ولكني رأيته تشزنا ثم أراكم قد استعدتكم للسجود » فنزل وسجد وسجدنا وتشزنا بناء مشناه من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معنا تهيأ ، وما رواه النسائي أنه عليه الصلاة والسلام سجد في ص وقال « سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها شكرا » قلنا غاية ما فيه أنه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا ، وكونه الشكر لا ينافي الوجوب ، فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكرا لتوالي النعم . وقال الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله

(باب سجود التلاوة)

كان من حق هذا الباب أن يقترب بسجود السهو لأن كلا منهما سجدة ، لكن لما كان صلاة المريض يعارض سماوى كالسهو ألحقها المناسبة بها فتأخر سجود التلاوة ضرورة ، وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه . فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسمع لأن السماع سبب كالتلاوة . أجيب بأن التلاوة لما كانت سببا للسمع أيضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكثفي به ، وشرطها الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة ، وركنها وضع الجبهة على الأرض ، وصفتها الوجوب عندنا ، ومواضعها ما ذكره في الكتاب أربعة عشر : في آخر الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبني إسرائيل ، ومريم ، والأولى في الحج ، والفرقان ، والنمل والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، والانشقاق ، والعلق . هكذا كتب في مصحف عثمان رضى الله عنه وهو المعتمد ، والشافعي يوافقنا في العدد إلا أنه يقول : في الحج سجدتان وليس في ص سجدة . وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله - إن كنتم إياه تعبدون - والمصنف احتراز بقوله والسجدة الثانية في الحج في الصلاة

(باب سجود التلاوة)

(قوله فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسمع لأن السماع سبب كالتلاوة) أقول : سيحى من الشارح أن الصحيح أن السبب في حق السامع أيضا هي التلاوة ، فتكون الإضافة إليها بناء منه على ذلك لكن مختار المصنف كون السبب في حق السامع هو السماع على ما يصرح به .

واقراً . كذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا ، وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله - لا يسأمون - في قول عمر رضي الله تعالى عنه وهو المأخوذ للاحتياط

ابن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند أبي حنيفة : كتب إلى صالح ، حدثنا محمد بن يونس بن الفرغ مولى بني هاشم ، حدثنا محمد بن الزبرقان الأهوازي عن أبي حنيفة عن سناك بن حرب عن عياض الأشعري عن أبي موسى « أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص » وأخرج الإمام أحمد عن بكر بن عبد الله المزني عن أبي سعيد رضي الله عنه قال « رأيت رؤيا وأنا أكتب سورة ص ، فلما بلغت السجدة رأيت الدواة والقلم وكل شيء يحضر في انقلب ساجدا ، قال : فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها » فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك ، واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها ، فظهر أن مارواه إن تمت دلالة كان قبل هذه القصة (قوله والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا) لأنها مقرونة بالأمر بالركوع ، والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ماهوركن الصلاة بالاستقراء نحو السجدة واركع مع الراكعين ، وما روى من حديث عقبة بن عامر قلت « يا رسول الله أفصلت سورة الحج بسجدة ؟ قال : نعم ، فمن لم يسجد بها فلا يقرأها » قال الترمذي : إسناده ليس بالقوى كأنه لأجل ابن طبيعة ، وروى أبو داود في المراسيل عنه عليه الصلاة والسلام « فصلت سورة الحج بسجدة » وقد أسند هذا ولا يصح ، وأخرج الحاكم ما أخرجه الترمذي ، وقال عبد الله بن طبيعة أخذ الأئمة وإنما نقم اختلاطه في آخر عمره . ولا يخفى أن هذا وجه ضعف الحديث ، وفيه حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن منين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص « أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن ، منها ثلاث عشرة في المفصل ، وفي سورة الحج سجدتان » وهو ضعيف . قال عبد الحق وابن منين لا يحتاج به . قال ابن القطان : وذلك لجهالة فإنه لا يعرف له حال (قوله في قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط) وجهه أنه إن كان السجود عند - يعبدون - لا يضره التأخير إلى الآية بعده ، وإن كان عند لا يسأمون لم يكن السجود قبل مجزئاً وأما أن ذلك قول عمر فغريب ، وقد أخرجه

عندنا وبقوله عند قوله - وهم - لا يسأمون - ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعي رحمه الله على أن في الحج بسجدة بسجدة عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « فصلت الحج بسجدة من لم يسجد بها لم يقرأها » ومذهبنا مروى عن ابن عباس وابن عمر قالا : سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة ، ويعضده قرأها بالركوع في قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا - وتأويل ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « فضات بسجدة بسجدة سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة » واستدل الشافعي على أن السجدة في ص سجدة شكر بما روى « أنه صلى الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص فتشزن الناس : أي تهيأ الناس للسجود ، فقال : علام تشزنتم إنما توبة نبي » وقد قال صلى الله عليه وسلم « سجدها داود توبة ونحن نسجد بها شكراً » قلنا هذا لا ينبغي كونها سجدة تلاوة ، إذ ما من عبادة يأتي بها العبد إلا وفيها معنى الشكر ، وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدها في خطبته ، فدل على أنها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها ، ولئن سلم أنه لم يسجد في خطبته فذلك كان بعد الجواز تأخيرها . وقد روى أن رجلاً من الصحابة قال « يا رسول الله رأيت فيما يرى النائم كأنني أكتب سورة ص ، فلما انتهيت إلى موضع السجدة سجد الدواة والقلم ، فقال صلى الله عليه وسلم : نحن أحق بها من الدواة والقلم ، فأمر حتى تليت في مجلسه وسجد بها مع أصحابه » وقوله (هو المأخوذ للاحتياط) لأنها إن كانت عند الآية

(والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالى والسامع) سواء قصد سماع القرآن أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها »

ابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى - لا يسأمون - . وزاد في لفظ ، وأنه رأى رجلاً سجد عند قوله تعالى - إن كنتم إياه تعبدون - فقال له : لقد عجلت (قوله والسجدة واجبة) يعنى باعتبار الأصل أو هى أو بدله فإنه لو تلاها راكمها كان الواجب الإيماء لها لما سجد ذكر ، ولأن المتلوة فى الصلاة التحقت بأفعال الصلاة . والصلاة على الدابة يكون سجودها بالإيماء ، وحديث « السجدة على من سمعها » رفعه غريب وأخرج ابن أبي شيبة فى مصنفه عن ابن عمر أنه قال « السجدة على من سمعها » وفى البخارى تعليقا ، وقال عثمان : إنما السجود على من استمع ، وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن الزهرى عن ابن المسيب أن عثمان مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان ، فقال عثمان : إنما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد . وأخرج مسلم عن أبي هريرة فى الإيمان يرفعه « إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكى يقول يا ويله ، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ، وأمرت بالسجود فأبيت فى النار » والأصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان دليل صحته ، فهذا ظاهر فى الوجوب مع أن أى السجدة تفيد أيضا لأنها ثلاثة أقسام : قسم فيه الأمر الصريح به ، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفر حيث أمروا به ، وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود . وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب ، إلا أن يدل دليل فى معين على عدم لزومه ، لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض ، والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ، وإنما أدت بالإيماء إذا تلاها راكمها لأن الشروع فى التلاوة راكمها مشروع كالشروع فى التطوع راكمها من حيث أنهما سببا لزوم السجدة ، فكما أوجب التطوع راكمها السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك ، وإنما أدت فى ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر . واعلم أنه لا فرق بين أن يتلوها بالعربية أو الفارسية عند أبى حنيفة فهم السامع أولا إذا أخبر أنه قرأ سجدة ، وعندهما يشترط علمه بأنه يقرأ القرآن ، ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقا ، لكن لا يجب على الأعجمى ما لم يعلم ، ولا تجب بكتابة ولا على أصم ولا بقراءة آية السجدة هجاء ، وما فى الصحيحين من قول زيد بن ثابت « قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد » لا يفيد نفي الوجوب والسنية فى المفصل كما استدل به مالك رضى الله عنه ، إذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة فى وقت مكروه ، أو على غير وضوء ، أو ليبيين أنه غير واجب على الفور ، وهذا الأخير على التعيين محمل حديث عمر المروى فى الموطأ « أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيا الناس للسجود فقال : على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم » وما استدل به مالك

الثانية لم يجوز تعجيلها ، وإن كانت عند الأولى جاز تأخيرها إلى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين . قال (والسجدة واجبة) هذا بيان صفتها ذهب الشافعى إلى أن السجدة فى هذه المواضع سنة لما روى أن زيد بن ثابت قرأ سورة النجم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجد لها ولا سجد النبي صلى الله عليه وسلم لها ، فدل على أنها لم تكن واجبة . وقلنا : هى واجبة على التالى والسامع قصد سماع القرآن أو لم يقصد ، وإنما قيد بهذا لأن فى بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها ، وفيه إيهام أن من لم يجلس لها فليست عليه سجدة فقيده بذلك دفعاً لذلك ، والدليل على وجوبها قوله صلى الله عليه وسلم (السجدة على من سمعها وعلى من تلاها) وعلى كلمة

وهي كلمة لإيجاب وهو غير مقيد بالقصد (وإذا تلا الإمام آية السجدة سجد بها وسجد بها المأموم معه) لا التزامه متابعتها (وإذا تلا المأموم لم يسجد الإمام ولا المأموم في الصلاة ولا بعد الفراغ) عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وقال محمد : يسجدونها إذا فرغوا لأن السبب قد تقرر ، ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لأنه يؤدي إلى خلاف وضع الإمامة

مما روى عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالوا : ليس في المفصل سجدة . وما أخرج ابن ماجه عن أبي الدرداء قال « سجدت مع النبي صلى الله عليه وسلم إحدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل : الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبنى إسرائيل ، ومريم ، والحج ، والفرقان ، والنمل ، والسجدة ، وص ، وسجدة الحواميم » فالثاني ضعيف بعثمان بن فائد ، ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل ، بل إن إحدى عشرة ليس فيها شيء في المفصل وليس في هذا نزاع ، ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا بحديث أبي رافع في الصحيحين « أن أبا هريرة قرأ إذا السماء انشقت فسجد ، فقلت له : ماهذه السجدة ؟ قال : لو لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يسجد لم أسجد ، لا أزال أسجد حتى ألقاه » وأخرجوا إلا الترمذي عن أبي سلمة عنه أيضا قال « سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في إذا السماء انشقت ، وقرأ باسم ربك » وهذا أقوى مما قبله ، وإسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة . ولو تعارضا كان الاحتياط في الإيجاب . وبما استدلل به على الوجوب استدلال الشافعية به على أن في الحج سجدتين بتقدير صحته على ما ذكرناه فإنه أفاد كراهة التحريم لقراءة دون سجود وهي رتبة الواجب (قوله وهي كلمة لإيجاب) يعنى لفظ على من صيغ الإلزام (قوله وهو) أى النص الموجب للسجدة بالسمع غير مقيد بالسمع بالقصد فتجب على من سمعها وإن لم يقصد ، وقد قدمنا من حديث عثمان مع القاص ما يفيد خلافه وهو تقيده به ، والله سبحانه أعلم (قوله لا التزامه متابعتها) علل بالزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا في السرية أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة إلا هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء (قوله لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة) إن سجد المأموم وتابعه الإمام أو التلاوة إن سجد الإمام وتابعه التالى المأموم ، لأن موضوع التلاوة أن يسجد التالى ويتابعه السامع ، ولذا قال صلى الله عليه وسلم للتالى الذى لم يسجد « كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا » ولذا كانت السنة أن يتقدم التالى ويصف القوم خلفه

إيجاب (وهو) أى الحديث (غير مقيد بالقصد) واعترض بأنها لو كانت واجبة لما أدت في سجود الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما أدت بالإيماء من راكب يقدر على النزول . وأجيب بأن أدائها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعى إلى الجمعة يتأدى بالسعى إلى التجارة ، وإنما جاز التداخل لأن المقصود منها إظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة ، وجواز أدائها بالإيماء حين قرأها راكبا لأنه أداها كما وجبت ، فإن تلاوته على الدابة مشروعة فيما تجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة في التطوع . والجواب عن حديث زيد أن الاحتجاج به إنما يتم إذا ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فإذا لم نقل بوجوبها على الفور فيجوز أن يكون سجدتها في وقت آخر . واعلم أن صاحب النهاية قال : جعل هذا اللفظ : يعنى قوله « السجدة على من سمعها » الحديث في سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث . وأقول : لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة ، فلو أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا ، فإنه رحمه الله أعظم ديانة من أن يتوهم به ذلك . قوله (وإذا تلا الإمام السجدة) ظاهر . وقوله (لأن السبب قد تقرر ولا مانع) وكل ما تقرر مقتضيه أنتفى مانعه تحقق لا محالة بخلاف حالة الصلاة) فإن المانع موجود (لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة) إن سجد التالى أولا وتابعه الإمام

(قال المصنف : لا التزامه متابعتها) أقول : قال ابن الممام : علل بالزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا في السرية ، أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة إلى هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء انتهى . فالأولى على هذا أن يقول لأن الفرض فيما إذا لم يسمع المقتدى فتأمل .

أو التلاوة . ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الإمام عليه وتصرف المحجور لاحكم له ، بخلاف الجنب والحائض لأنهما عن القراءة منهيان ، إلا أنه لا يجب على الحائض

فيسجدون . وفي الخلاصة : يستحب أن لا يرفع رأسه قبله (قوله وتصرف المحجور الخ) أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه ، وأثر النهي تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لأنه مطلقا لا يعدم المشروعية ، فالمحجور هو الممنوع من التصرف على وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء أو أبى كما لو فعله هو في حال أهليته ، والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى نفذ قراءة الإمام عليه وصارت قراءة له كتصرف ولي المحجور كأنه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءة له وكانت كعدمها ، بخلاف الجنب والحائض فإنهما منهيان فكانت ممنوعة ، لا أنه يعتبر وجودها بعدمها ، ولا يخفى أن هذا التعليل لا يتأتى على قول محمد في السرية فإنه يستحسن قراءة المؤمن ظنا منه أنه الاحتياط ، فليس حينئذ بمحجور عليه عنده بل مجوز له الترك ، إلا أن ذلك : أعني استحسان القراءة في السرية عن محمد ضعيف ، والحق عنه خلافه على ما أسلفنا ، ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسمع منهما وعليهما بتلاوتهما وليس كذلك إذ لا يجب على الحائض بتلاوتها استثناء بقوله إلا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها من غير حائض لأن ثبوت السبب للصلاة لا يظهر في حقها والسجدة جزء الصلاة لا بقيد الجزئية ، بل نظرا إلى ذاتها اعتبرت عبادة مستقلة ، فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا تجب الصلاة عليها بسببها . فالحاصل أن كل من لا تجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسمع سجود ، ويجب على السامع منهم إذا كان أهلا ، لكن ذكر شيخ الإسلام أنه لا يجب بالسمع من مجنون أو نائم أو طير لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد ، وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر إن كان له تمييز وجب بالسمع منه وإلا فلا . وفي الخلاصة : إذا سمعها من طير لا تجب هو المختار :

لا انقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا (أو التلاوة) إن سجد الإمام أولا وتابعه التالي فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي . قال صلى الله عليه وسلم للتالي : كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا » فإن قيل : هذه ليست بقسمة حاضرة لجواز أن يسجد التالي دون الإمام أو بالعكس . فالجواب أن في ذلك مخالفة للإمام وهي مفسدة فلم يذكرها لكون ذلك مفروغا عنه في عدم الجواز (ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة) لأن المحجور هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدى بهذه الصفة لأنه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة إمامه . قال عليه الصلاة والسلام : من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » وكل من هو محجور لاحكم لتصرفه ، ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت . وقوله (بخلاف الجنب والحائض) جواب عما يقال المقتدى في كونه ممنوعا عن القراءة لحائض والجنب ، والسجدة تجب على من سمعها ، فكذا على من سمع المقتدى . ووجهه أنهما منهيان عن القراءة ، والتصرفات المنهى عنها تنعقد لحكمها لما عرف من أصلنا أن النهي عن الأفعال الشرعية لا بعدم المشروعية ، فإن اختلج في ذهنك أن القراءة فعل حسي فالنهي عنه بعدم المشروعية فعليتك بتقريرنا تجد ما لم يسبق إليه . فإن قيل : لو كان كذلك لوجب على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب ، أجاب بما معناه : إنما لم تجب عليها لانعدام أهلية الصلاة ، وذلك لأن السجدة

(قوله فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي الخ) أقول : في الوجوب كلام بل هو مندوب

بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام أهلية الصلاة ، بخلاف الجنب (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) هو الصحيح لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم (وإن سمعوا وهم في الصلاة سجدة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة) لأنها ليست بصلاتية لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة (ويسجدوها بعدها) لتحقيق سببها (ولو يسجدوها في الصلاة لم يجزهم) لأنه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل . قال (وأعادوها) لتقرر سببها (ولم يعيدوا الصلاة) لأن مجرد السجدة لا ينافي لإحرام الصلاة . وفي النواذر أنها تفسد لأنهم زادوا فيها ما ليس منها ،

ومن نأثم الصحيح أنها تجب ، وإن سمعها من الصدا لا تجب ، فأفاد الخلاف في الأولين والتصحيح (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل لا يسجدوها على قولهما للحجر بل على قول محمد ، واستضعف بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراءة إذ مقتضاها أن لا تجب على السامع من المقتدى خارج الصلاة ، وقول المصنف لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف (قوله ليست بصلاتية) فليست من أفعال الصلاة حتى تستتبع فعلا في الصلاة فتكون السجدة حينئذ زيادة منها عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملا ، ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واوا وحذف التاء ، وإذا كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصرية مثلاً فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع تاء آن في نسبة المؤنث فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المؤنث إلى

ركن من الصلاة والحائض لا يلزمها الصلاة مع تقرر السبب فلا تلزمها السجدة أيضا بخلاف الجنب فإن الصلاة تلزمه وكذلك السجدة . وقوله (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) يعنى بالاتفاق . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم : إنه على الاختلاف لا يسجدوها عندهما ويسجد عند محمد . وجه الصحيح ما ذكر أن الحجر ثبت في حقهم لأن علة الحجر هي الاقتداء وهو مختص بها فلا يعدوها . ورد بأن المقتدى إما أن يكون محجورا أولا ، والأول يستلزم شمول العدم ، والثاني شمول الوجوب . والجواب أنه محجور بالنسبة إلى من وجد في حقه علة الحجر ، وغير محجور بالنسبة إلى من لم يوجد وهو الخارج (وإن سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة لأنها ليست بصلاتية ، لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة) لأن أفعال الصلاة إما أن تكون فرضا أو واجبا أو سنة ، وهذا السماع ليس بشيء من ذلك ، وما ليس من أفعال الصلاة لا يجوز أن يأتي به فيها ، لكنهم يسجدونها بعدها لتحقيق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور (ولو يسجدوها في الصلاة لم تجزهم) ولم تفسد صلاتهم في ظاهر الرواية ، أما عدم الجواز فلأنه : أى هذا السجود ناقص لمكان النهي وهو منع الشرع عن إدخال ما ليس من أفعال الصلاة فيها فلا يتأدى به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور ، فإن ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا . ورد بأننا لانسلم أنها وجبت كاملة : فإنها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصلاة بأفعالها حراما فكانت كالعصرو وقت الاصفار وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة . والجواب أن الوقت لو كان سببا لها كان الأمر كما ذكرت . لكنه ليس كذلك بل سببه ما ذكرنا ولا تعلق له بالوقت (وأعادوها لتقرر سببها) وهو ما ذكرنا ، وأما عدم فساد الصلاة فلأن الفساد إنما يكون بتركها أو بزيادة ما ينقضها ولم يتركوها وما أتوا بما ينقضها (لأن مجرد السجدة لا ينافي لإحرام الصلاة) لأنها في ذاتها من أفعال الصلاة (و) ذكر (في النواذر أنها تفسد لأنهم زادوا فيها ما ليس منها ،

(قال المصنف : لأنها ليست بصلاتية) أقول : قال ابن الهمام : صواب النسبة فيه صلوية انتهى . يفهم جوابه بما سيذكر الشارح في هذا الورق حيث قال إنه خطأ مستعمل ، وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر

وقيل هو قول محمد رحمه الله (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه بعد ما سجدها الإمام لم يكن عليه أن يسجدها) لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة (وإن دخل معه قبل أن يسجدها يسجدها معه) لأنه لو لم يسمعها يسجدها معه فهنا أولى (وإن لم يدخل معه يسجدها وحده) لتحقيق السبب

المؤنث (قوله وقيل هو) أى المذكور في النواذر قول محمد لا قولهما بناء على أن زيادة سجدة تفسد عنده. وعندهما زيادة مادون الركعة لا تفسد ، وهو بناء على أن السجدة المفردة يتقرب بها إلى الله تعالى . عند محمد فقد زادوا قرينة ففسد . وعندهما مادون الركعة ليس بقرينة شرعا إلا في محل النص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود وحده قرينة في غيره فلم يزدوا ما هو قرينة فكان كزيادة ركوع أو قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك (قوله فدخل معه بعد ما يسجدها) يعنى دخل معه في تلك الركعة ، أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة يفيد ، والنيابة وإن كانت لا تجرى في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فالتحقت بها على أن إدراك جميع ما تضمنته الركعة بإدراك الركوع مما لم يكن قضاؤه شرعا فيه ضرورى والقيام منه وهو فعل ، وخرج تكبيرات العيد لأنها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فقصيت فيه (قوله وإن لم يدخل معه يسجدها لتحقيق السبب) وكون الصحيح أن السبب في حق السامع التلاوة لا السماع ، وإنما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة إذ لم يقم دليل على أن التلاوة في الصلاة لا تنعقد سببا إلا بالنسبة إلى من في الصلاة ، على أنه قد أجيب بأن

وقيل (ما ذكر في النواذر) هو قول محمد) وهو جواب القياس ، وما ذكر ههنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على أن زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عندهما ، وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها ، وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر ، فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة ، ولهذا حكم بأن سجدة الشكر مسنونة فتفسد بشروعه. في واجب قبل إكمال فرضه . وعند أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف أنها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها ركنًا من أركان الصلاة غير مستقلة بعبادة (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) فيما أن دخل (بعد ما يسجدها الإمام) أوقبله فإن كان الأول (لم يكن عليه أن يسجدها لأنه صار مدركا لها) أى للسجدة (بإدراك تلك الركعة) وهذا يشير إلى أنه لو أدرك الإمام في الركعة الأخرى لم يصير مدركا للسجدة فينبغى أن يسجدها خارج الصلاة لأنه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركا للقراءة ولما تعلق بها من السجدة قال الإمام العتاني : وأشار في بعض النسخ إلى أنها تسقط عنه لأنها صارت صلاتية . وطول بالفرق بين هذا وبين ما إذا أدرك الإمام في ركوع صلاتي العيدين فإن عليه أن يأبى بالتكبيرات ولم يصير مدركا لها بإدراك الركعة في الركوع . وأجيب بأن الإدراك الحقيقي ممكن لأن ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع يوثق به حالة الركوع فألحق به تكبيرات العيد ، وإذا كان الإدراك الحقيقي ممكنا لا يصير إلى الإدراك الحكمي ، بخلاف سجدة التلاوة لأنه ليس من جنسها فلا يوثق به في حالة الركوع لتكون حقيقة الإدراك ممكنة فيصير إلى الحكمي ، وإن كان الثاني يسجدها معه لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام يسجدها معه فهنا أولى (وإن لم يدخل معه يسجدها لتحقيق السبب)

(قوله فتفسد بشروعه في واجب) أقول : أى تفسد بشروعه في سجدة التلاوة (قوله غير مستقلة) أقول : خبر بعد خبر (قال المصنف : فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) أقول : يعنى دخل معه في تلك الركعة أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ ، وقوله (لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة) يفيد ، والنيابة وإن كانت لا تجرى في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فألحق بها (قوله لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام يسجدها معه فهنا أولى) أقول : فيه بحث ، فإنه إن أريد أنه لو لم يسمعها في هذه الصورة ففيه مصادرة وإن أريد لو لم يسمعها حال الاقتداء فالأولوية متنوعة فتأمل .

(وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد بها فيها لم تقض خارج الصلاة) لأنها صلاتية ولها مزية الصلاة ، فلا تتأدى بالناقص

اختلافهم في السبب على السماع أو التلاوة يوجب الاحتياط في السجود على الخارج ، بخلاف السماع في الصلاة لتلاوة من ليس فيها فإن الاحتياط مع هذا الاختلاف أن لا يسجد في الصلاة إذ النظر إلى كون السبب التلاوة يمنعها فيها ، وإلى كونه السماع يوجبها فيها ، والواجب صون الصلاة عن الزوائد إلا ما لا شك في شرعيته فيها فالاحتياط أن لا يسجد في الصلاة (قوله وكل سجدة وجبت في الصلاة) أى بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة (قوله ولها مزية) أى للصلاة مزية لتأديها في حرمة الصلاة ، فوجب تأديها في إحرام الصلاة هو المستلزم لتأدية ما وجب كاملاً ناقصاً ، وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا بمجرد تسميتها صلوية ، ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة إلى ركعة بعد أن لا يخلى الصلاة عنها ، وقد يستأنس له بما قدمناه في سجود السهو من أنه لو تذكر سجدة التلاوة في ركن فسجد لها لا يعيده ، وما تقدم من أنه لو أخرها بعد التذكر إلى آخر الصلاة أجزأه لأن الصلاة واحدة لا يستلزم جواز التأخير ، بل المراد أجزأته السجدة آخر الصلاة ، لكن صرح في البدائع بأنها واجبة على الفور في فصل بيان وقت أدائها ، وأنه إذا أخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاءً ويأثم لأن هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقه بنفس التلاوة فلذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة ، بخلاف غير الصلوية فإنها واجبة على التراخي على ما هو المختار ، وقيل بل على الفور أيضاً . فإن قيل : كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة وتتأدى في ضمن سجدة الصلاة نوى أو لم ينو كما ذكره في فتاوى قاضيخان وكذا تتأدى في ضمن الركوع ؟ قلنا : مراده إذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه إذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد صليبة ينوى بها التلاوة لم تجز لأن السجدة صارت ديناً عليه لفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير ، ويعرف ذلك من سوق عبارته . قال : رجل قرأ آية سجدة في الصلاة ، فإن كانت السجدة في آخر السورة أو قريباً من آخرها بعدها آية أو آيتان إلى آخرها فهو بالخيار إن شاء ركع بها ينوى التلاوة وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السورة ، وإن وصل بها سورة أخرى كان أفضل ، فإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه سجدة التلاوة ، لأن بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور ، ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو ، ولذا إذا قرأ بعدها آيتين أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وإن لم ينو . واختلفوا في الركوع ، قال شيخ الإسلام المعروف بنحواهر زاده : لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد ، وإن قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الإسلام : ينقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة ، وقال الحلواني : لا ينقطع ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات اهـ . فظهر أن ذلك مفيد بأن يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور ، وقد صرحوا

وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه أو السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ ، قيل ينبغي أن لا يسجد لأن الصحيح أن التلاوة هي السبب في حق السماع أيضاً وكانت في الصلاة . فكانت السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها وأجيب بأنهم لما اختلفوا في كون التلاوة سبباً في حق أو السماع وجبت السجدة احتياطاً لأننا إن نظرنا إلى التلاوة لا يلزمه السجدة ، وإن نظرنا إلى السماع تلزمه بخارج الصلاة فأمرنا بها خارجاً احتياطاً . وقوله (وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد بها فيها لم تقض خارج الصلاة) ضابط كلي ينسحب على الفروع الداخلة تحته ،

بأنه إذا لم يسجد ولم يركع حتى طالبت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز ، وكذا إذا نواها في السجدة الصليبية لأنها صارت ديناً عليه ، والدين يقضى بما له لا بما عليه ، والركوع والسجود عليه كذا في البدائع في فصل كيفية وجوبها ، وسيظهر أن قول الحلواني هو الرواية إن شاء الله تعالى . وهذا وما ذكر من الإجماع على عدم الاحتياج إلى النية في سجدة الصلاة حالة الفور في البدائع ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف ، قال : ثم إذا ركع قبل أن تطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة ؟ فقياس ما ذكرنا من النكتة أن لا يحتاج لأن الحاجة إلى تحصيل التعظيم في هذه الحالة ، وقد وجد نوى أو لم ينو كالمعتكف في رمضان إذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف ، والذي دخل المسجد إذا اشتغل بالفرض غير ناو أن يقوم مقام تحية المسجد ، ومن مشايخنا من قال : يحتاج إلى النية ويدعى أن محمداً أشار إليه ، فإنه قال : إذا تذكر سجدة تلاوة في الركوع يخرج ساجداً فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود إلى الركوع ، ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذي تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل أو به ، فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ، ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروي عن محمد بما لا يقوى ، ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف في رمضان والصلاة ، وذكر جواب القائل عنه بأن الواجب الأصلي هنا هو السجود ، إلا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق ، فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع إذا نوى ، والمخالفة الصورة لا تتأدى إذا لم ينو ، بخلاف صوم الشهر فإن بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه ، وكذا في الصلاة ثم قال : لكن هذا غير سديد لأن المخالفة من حيث الصورة إن كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وإن نوى ، فإن من نوى إقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت ، وإن لم يكن بها عبرة فلا حاجة له إلى النية كما في الصوم والصلاة ، وعذر الصوم ليس بمستقيم لأن بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ، ولهذا قال هذا القائل إنه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائماً مقام سجدة التلاوة ولم يقيم يحتاج في السجدة الصليبية إلى أن ينوى أيضاً لأن بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما انتهى . فهذا يصرح بوجوب النية في إيقاع السجدة الصليبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة كما نقلناه في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها ، وإنما أوردنا تمام عبارته لإفادة ما تضمنته من الفوائد ؛ ثم قال : هذا كله إذا ركع وسجد على الفور ، فإن لم يفعل حتى طالبت القراءة ثم ركع ينوبها أو لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم تجزه ، لأنها صارت ديناً في ذمته لفواتها عن محلها لأنها لوجوبها بما هو من أفعال الصلاة التحقت بأفعال الصلاة شرعاً بدليل وجوب أدائها في الصلاة من غير نقص فيها ، وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها إن لم يوجب فسادها يوجب نقصانها ، وكذا لا تؤدي بعد الفراغ ، لأنها صارت جزءاً من الصلاة فلا تؤدي إلا بتحريم الصلاة كسائر أفعالها ، ومبنى الأفعال أن يؤدي كل فعل في محله المخصوص ، فكذا هذه فإذا لم تؤدي في محلها حتى فات ديناً والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين ، بخلاف ما إذا لم تصر ديناً لأن الحاجة هناك إلى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد في ضمنهما فكفى ، كدخول المسجد

ودليله ما ذكره بقوله لأنها صلاتية ، ومعنى الصلاتية أن تكون التلاوة الموجبة لها من أفعال الصلاة ولها مزية

إذا صلى الفرض كفى عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد ، غير أن الركوع لم يعرف قرابة في الشرع منفردا عن الصلاة فلذا تتأدى به السجدة إذا تلا في الصلاة لا خارجها : فإن قلت : قد قالوا إن تأديها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه ، والقياس هنا مقدم على الاستحسان فاستغنى بكشف هذا المقام . فالجواب أن مرادهم من الاستحسان ما خفى من المعاني التي ينطأ بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الأصول بل هو أعم منه ، قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان لقياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح ، فيسمى الخفي استحسانا بالنسبة إلى ذلك المتبادر فثبت به أن مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ، ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه وبسبب كون القياس المقابل ما ظهر بالنسبة إلى الاستحسان ظن محمد بن سلمة أن الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ، وكان القياس على قوله أن تقوم الصليبية ، وفي الاستحسان لا تقوم بل الركوع لأن سقوط السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان هو القياس ، وفي الاستحسان لا يجوز لأن هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها ، كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر ، فصيح أن القياس وهو الأمر الظاهر هنا تقدم على الاستحسان ، بخلاف قيام الركوع مقامها وأن القياس يأني الجواز لأنه الظاهر ، وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس ، لكن عامة المشايخ على أن الركوع هو القائم مقامها ، كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب ، فإنه قال : قلت فإن أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك ؟ قال : أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ، وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد ، وبالقياس نأخذ وهذا لفظ محمد . وجه القياس على ما ذكره محمد أن معنى التعظيم فيهما واحد . فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا ، والحاجة إلى تعظيم الله إما اقتداء بمن عظم ، وإما مخالفة لمن استكبر ، فكان الظاهر هو الجواز . وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل أنه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع أن يقع عن السجدة لا يجوز ، ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهم كانا أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ، ولم يرو عن غيرهما خلافة فلذا قدم القياس ، فإنه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره ، بل يرجع في الترجيح إلى ما اقترن بهما من المعاني ، فتي قوى الخفي أخذوا به ، أو الظاهر أخذوا به ، غير أن استقراءهم أوجب قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة إلى الخفي المعارض له ، فلذا حصرنا مواضع تقديم القياس على الاستحسان في بضعة عشر موضعا تعرف في الأصول هذا أحدها ولا حصر لمقابله . ثم النص عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن السجود بها أفضل هكذا مطلقا في البدائع ، وجهه أنه إذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين ، بخلاف ما إذا ركع ، ولأنه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه ، وأما بالركوع فبمعناه ولا شك أن الأول أفضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من أنها إذا كانت آخر السورة فالأفضل أن يركع بها ، ثم إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية في وسط السورة أو ختمها أو بقي إلى الختم آيتان أو ثلاث لأنه يصير بانبا الركوع على السجود فينبغي أن يقرأ ثم يركع ، فإن كانت في وسط السورة فينبغي أن يختمها إذا رفع ثم يركع ، وإن كان ختمها يبغي أن يقرأ آية من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقي منها آيتان أو ثلاثة كسورة بني إسرائيل والإنشاق الصلاة فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا : وفيه بحث من أوجه : الأول ما قيل هذا الكلي

(ومن تلا سجدة فلم يسجد لها حتى دخل في صلاة فأعادها وسجد أجزأته السجدة عن التلاوتين) لأن الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبع الأولى. وفي النوادر يسجد أخرى بعد الفراغ

كان له أن يركع بها في الآيتين بلا خلاف نعلمه ، وفي الثلاث اختلفوا : قيل لا يجزى الركوع بها لا ينقطع الفور بالثلاث ، وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الحق . وفي البدائع الأوجه أن يفوض إلى رأى المجتهد أو يعتبر ما يعد طويلا على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور خلاف الرواية ، فإن محمدا ذكر في كتاب الصلاة : قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلاة والسجدة في آخر السورة ، إلا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة ، قال : هو بالخيار إن شاء ركع بها وإن شاء يسجد بها . قلت : فإن أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها ؟ قال : نعم ، قلت : فإن أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع ، قال نعم : إن شاء وإن شاء وصل بها سورة أخرى . وهذا نص على أن الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة في حيز القضاء ، ثم لو يسجد بها ينبغي أن يقرأ باقي السورة ثم يركع ، ثم علل في البدائع أفضلية وصل السورة بما يقتضى قصره على ما إذا كان الباقي آيتين وهو قوله لأن الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الأولى أن يقرأ ثلاث آيات كي لا يصير بانيا للركوع على السجود ، وهو خلاف ما جعله حكما لهذا التعليل حيث قال : وإن كان بقي إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث (قوله أجزأته السجدة عن التلاوتين) يعنى إذا لم يتبدل مجلس

منقوض بما إذا سمعوا وهم في الصلاة ممن ليس معهم في الصلاة فإنها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم . والثاني ما قيل إن قوله فلم يسجدوها فيها غير متصور لأنها تؤدي بسجدة الصلاة وإن لم تنو . والثالث ما قيل تاء التأنيث تحذف في النسب فالصواب صلوية . وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة ، وفيه نظر لأن قوله وجبت في الصلاة إما أن يكون صفة موضحة وما ثمة ما يميزه عنها لأن كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة ، أو صفة كاشفة وعاد السؤال أو غيرهما من التأكيد والمدح والذم والمقام لا يقتضيه ، فالصواب أن يقال تقديره : وكل سجدة عن تلاوة وجبت في الصلاة : أى ثبتت ، وعن الثاني بأن سجدة التلاوة إنما تتأدى بسجدة الصلاة إذا قرأ آية السجدة فسجد ، وأما إذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات وركع أو يسجد للصلاة ينو بها سجدة التلاوة لم يجز لأنها صارت ديناً عليه بفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير . ورد بأن وقتها موسع ، فتي يسجد كان أداء لاقضاء . وأجيب بأن ذلك عند محمد ، وفي رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف ، وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على الفور لا التراخي فيجوز أن يكون المصنف اختار ذلك ؛ وعن الثالث بأنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر . قال (ومن تلا سجدة فلم يسجد بها) هذا لبيان التداخل في سجدة التلاوة أى ومن تلا آية سجدة خارج الصلاة (فلم يسجد بها حتى دخل في الصلاة فأعادها) أى تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة (ويسجد) في الصلاة (أجزأته السجدة) التى يسجد بها (عن التلاوتين لأن الثانية لكونها صلاتية أقوى فاستتبع الأولى وفي النوادر يسجد) سجدة (أخرى بعد الفراغ)

(قوله فإنها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم) أقول : لانسلم ذلك ، فإن المراد وجوب الأداء ، ولا يجب أدائها فيها على ما اعترف به (قوله وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة) أقول : إذا كان التالى مصليا والسامع ليس كذلك صدق على السجدة الواجبة على السامع أنها صلاتية على تفسيره مع عدم وجوبها على السامع في الصلاة (قوله والصواب أن يقال تقديره وكل سجدة الخ) أقول : فيه بحث

لأن الأولى قوة السبق فاستويا . قلنا : للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها (وإن تلاها فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها سجداً) لأن الثانية هي المستتعبة ولا وجه إلى إلحاقها بالأولى لأنه يؤدي إلى سبق الحكم على السبب (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد أجزأته سجدة واحدة ، فإن قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجداً ثانية ، وإن لم يكن سجداً للأولى فعليه السجدة) فالأصل أن مبنى السجدة على التداخل

التلاوة مع مجلس الصلاة ، فإن تبدل فلكل سجدة . فإن قيل : هذه المسئلة إما مندرجة في المسئلة التي بعدها وهي أن تكرير تلاوة سجدة في مجلس واحد يوجب سجدة واحدة أولاً ، فإن كان نظراً إلى اتحاد المجلس فينبغي له إذا سجد للأولى ثم دخل في الصلاة فتلاها لا يجب عليه السجود لأن الحكم في الآتية أنه إذا كررها في مجلس كفته سجدة سواء قدمها أو وسطها أو أخرها عن التلاوات ، وإن لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالأكل ونحوه فينبغي أن لا يكفيه إلا سجدة . وجوابه أن موضوعها من جزئيات موضوعها لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة لأن الشروع فيها عمل قليل ، لكن خص موضوعها من حكم ذلك العام ، ففصل فيها بين أن يسجد للأولى فلا يغني عن السجود للصلوية أو للصلوية فيغني عن الأولى ، أو لا يسجد لواحدة منهما فيسقطان . والحاصل أنه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعبة للأولى إن لم يسجد للأولى لأن اتحاد المجلس يوجب التداخل ، وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذي هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الأسباب منع من جعل الأولى مستتعبة ، إذ استتباع الضعيف القوى عكس المعقول ونقض الأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور ، وإذا لم يسجد للصلوية وقد صارت تلاوة الأولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من أن كل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها (قوله ومن كرّر تلاوة سجدة الخ) اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها ،

من الصلاة لأن الصلواتية إن كانت أقوى فلاأولى أيضاً قوة السبق فاستويا فلا تكون إحداها أولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية أن للثانية بعد التساوي قوة أخرى وهو الاتصال بالمقصود : أي اتصال التلاوة بما هو المقصود : أي الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبع . وعورض بأن إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل لأن السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقاً باللاحق . وأجيب بأن السابق قد يكون تبعاً إذا كان اللاحق أقوى كالسنة قبل الفريضة . وقوله (وإن تلاها) يعني خارج الصلاة (فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها) أي تلك الآية وجب عليه (أن يسجد لها لأن الثانية هي المستتعبة) لما قلنا إنها لكونها صلاتية أقوى (و) إذا كانت مستتعبة (لا وجه لإلحاقها) أي السجدة المفعولة (بالأولى) أي التلاوة الأولى لأنها إن ألحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية (وذلك يؤدي إلى سبق الحكم قبل السبب) فتبين أن التداخل في هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية وإياك أن ترد ضمير إلحاقها إلى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين . واعتراض على المصنف بأنه فاسد فتأمل ، وفيه بحث وهو أن الصلواتية إنما ترجحت في المسئلة الأولى باتصال المقصود ، وههنا مع الأولى سبق والاتصال بالمقصود ، ومع الثانية كونها صلاتية فقط فأتى تستتبعها . ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه النزول من المصنف ، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السابق فلا يساويه السابق ، ألا ترى أنه إذا قهقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر إلى ذلك يتم الدليل قال (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة) ذكر مسألة يبين التداخل وقل (الأصل أن مبنى السجدة على التداخل)

(قوله ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه النزول من المصنف ، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السابق فلا يساويه السابق الخ) أقول : وفيه تأمل ، فإن الاتصال بالمقصود وكون إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل كيف لا يرجحان .

دفعاً للخرج وهو تدخل في السبب دون الحكم، وهذا أليق بالعبادات

والمحتاج إليه هنا بيان أن الأليق في العبادات عند ثبوت التدخل كونه في السبب وبيان وجه ثبوته ، والباقي ظاهر من الكتاب . أما الثاني فبالنص ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع من جبريل آية السجدة ويقرأها على أصحابه ولا يسجد إلا مرة واحدة مع أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرر حديثه ثلاثاً ليعقل عنه ، فكيف بالقرآن وبدلالة الإجماع على أن السميع إذا قرأها لا تجب إلا سجدة واحدة وقد تحقق في حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسماع وحده وبالتلاوة وحدها إذا كان التالي أصم ، والمعقول وهو أن تكرار القراءة محتاج إليه للحفظ والتعليم والاعتبار ، فلو تكرر الوجوب لخرج الناس زيادة حرج ، فإن أكثر الناس لا يحفظ من عشر مرات بل أكثر فيلزم الحرج من جهة إلزام الحكم كذلك ، وفي حفظ القرآن فإنه كان يتعذر أو يتعسر جداً ، وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالتدخل ، ولما كان مثير ذلك النص والإجماع هو الحرج اللازم بتقدير إيجاب التكرار اقتصر المصنف على التمسك به . وأما الأول فاعلم أن الأصل في التدخل كونه في الحكم لأنه أمر حكيم ثبت ، بخلاف القياس إذ الأصل أن لكل سبب حكماً فيلزم بالأحكام لا بالأسباب لثبوت الأسباب حساً بخلاف الأحكام ، واعتبار الثابت حساً غير ثابت أبعد من اعتباره كذلك في غير المحسوس ، لكننا لو قلنا به في الحكم في العبادات لبطل التدخل ، لأنه بالنظر إلى الأسباب يتعدد ، وبالنظر إلى الحكم يتحد فيتعدد ، لأنه إذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لأن مبنائها على التكرار لأننا خلقنا لها ، بخلاف العقوبات لأن مبنائها على الدرء والعفو حتى إذا دارت كذلك سقطت ، ولأن المتحقق تأثير المجلس في جميع الأسباب لا الأحكام على ما في البيع وغيره ، وهذا التدخل تقيد بالمجلس ، فعلم أنه في السبب . وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى يحد ثانياً ، ولو تلا فسجد ثم تلا لا يجب السجود ثانياً (قوله وهو) أي دليل الإعراض هو المبطل هناك ؛ ألا ترى أنها لو خيرت قائمة فمعدت لا يخرج الأمر من يدها . فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج إذ لا فرق ، فعلم أن خروجه في القيام للإعراض لا للقيام ، وليس في القعود عن قيام إعراض بل هو أجمع للرأى ، ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان ، إلا في اليسير فإنه لا يختلف بخطوة أو خطوتين ، وكل من البيت والمسجد مجلس واحد ، فلو انتقل من مكان إلى آخر في البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب ، وكذا السفينة وإن كانت سائرة لا يوجب سببها اختلاف المكان ، والمجلس والدابة إذا كان في الصلاة وهو راكب كالسفينة لأن جواز الصلاة شرعاً اعتباراً للأمكنة المتعددة مكاناً ، بخلاف المشى بالقدم فإنه لا موجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكاناً ، إذ لم تجوز صلاة المشى ، ولذا قالوا : لو كان خلفه غلام يمشى وهو في الصلاة راكباً وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب ، أما إذا لم يكن في الصلاة وهي سائرة فيتكرر الوجوب . وقيل إذا كان المسجد كبيراً يختلف المسجد ، وقد يكون حكماً بأن أكل أكثر من لقمتين في غير مكان التلاوة أو تكلم أكثر من كلمتين أو شرب أو نكح أو نام مضطجعاً أو أرضعت ولداً أو أخذ في بيع أو شراء أو عمل يعرف به أنه قطع لما كان قبل ذلك وإن انحدر المجلس لا إن كان يسيراً . واختلفوا في الصلاة ، فعند محمد يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى باختلاف المجلس . وعند أبي يوسف لا ، فلو قرأها في ركعة ثم كررها في أخرى وجبت

يعني في الاستحسان ، والقياس أن يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد أو لم تكن ، لأن السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرار سببه . وجه الاستحسان ما ذكره بقوله (دفعاً للحرب)

والثاني بالعقوبات وإمكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا ، للمتفرقات فإذا اختلف عاد الحكم إلى الأصل ، ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف الخيرة لأنه دليل الإعراض وهو المبطل هنالك .

أخرى عنده ، خلافا لأبي يوسف .، له أن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة فيفسد . قلنا : ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم آخر فقلنا بالعدد في حكم هو جواز الصلاة والاتحاد فيما قلنا . وقد أفاد تعليل محمد أن التكرار فيما إذا كررها في النفل أو الوتر مطلقا وفي الفرض في الركعة الثانية ، أما لو كررها بعد أداء فرض القراءة ينبغي أن تكفيه واحدة لأن المانع من التداخل منتف حينئذ .

وذلك أن المسلمين يحتاجون إلى تعليم القرآن وتعلمه ، وذلك يحتاج إلى التكرار غالبا ، فلزام التكرار في السجدة يفضي إلى الحرج لا محالة ، والحرج مدفوع . وقد صرح أن جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكرر عليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد لها مرة واحدة تعليميا لحواز التداخل دفعا للحرج . ثم التداخل إما أن يكون في السبب أو في الحكم والأليق بالعبادات الأولى والعقوبات الثانية ، وذلك لأن التداخل إذا كان في الحكم دون السبب كانت الأسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون العبادة ، وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس . وأما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل في درئها احتياط فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا إلى عفو الله وكرمه فإنه هو الموصوف بسبوع العفو وكمال الكرم ، وثمرة ذلك تظهر فيما لو تلا آية سجدة في مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرات فإنه يكفيه تلك السجدة المفعولة أولا ، إذ لو لم يكن التداخل في السبب لكانت التلاوة التي بعد السجدة سببا وحكما قد تقدم وذلك لا يجوز . وقوله (وإمكان التداخل) أي الإمكان الشرعي بيان الدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات ، ألا ترى إلى شطري العقد يجمعهما المجلس وإن تفرقا بالأقوال ، فإذا اختلف عاد الحكم إلى أصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع . فإن قيل : ما بال الجامع لم يجمع بين الآيات في مجلس واحد كما جمع بين المرات فيه ؟ قلنا لعدم الحرج ، فإن آيات السجدة محصورة ، والغالب عدم تلاوة الجمع في مجلس واحد ، بخلاف التكرار للتعليم فإنه ليس بمحصور ويتفق في مجلس واحد ، ثم اختلاف المجلس إنما يكون بالذهاب عنه بعيدا . قال محمد : إن كان مشى نحو من عرض المسجد وطوله فهو قريب ، وقيل إن مشى خطوتين أو ثلاثا فهو قريب ، وإن كان أكثر من ذلك فهو بعيد ، ولا يختلف بمجرد القيام لأنه مستحسن في الإتيان بالسجدة لأن الحرور الوارد في القرآن سقوط من القيام ، بخلاف الخيرة فإن خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل الإعراض ، فإن من حزه أمر وهو قائم بقعد لكون القعود أجمع للرأي ، فإذا قامت دل على الإعراض ، والخيار يبطل بالإعراض صريحا ودلالة

وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب ، وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح ، وكذا في الدياسة للاحتياط (ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب) لأن السبب في حقه السماع (وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع) على ما قيل ، والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه) اعتبارا بسجدة الصلاة وهو المروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

مع وجود المقتضى (قوله وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب ، وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وفي الدياسة كذلك) في النهاية : هذا اللفظ يدل على أن اختلاف المشايخ في الأخيرين لا في التسدية ، لكن ذكر الاختلاف فيه أيضا ، قال المتراشي : واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحي والذي يسبح في الماء والذي تلا في غصن ثم انتقل إلى آخر ، والأصح الإيجاب لتبدل المجلس ، ولذا يعتبر مختلفا في الغصنين في الحل والحرم ، حتى أن الحلال لو رمى صيدا على غصن شجرة أصلها في الحل والغصن في الحرم يجب الجزاء . واعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وجائيا ، أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب (قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب) على السامع اتفاقا ، وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على السامع أيضا ، والأصح أنه لا يتكرر عليه لما قلنا أن السبب في السماع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه ، وظاهر الكافي ترجيح أنه يتكرر ، قال : الأصل أن التلاوة سبب بالإجماع لأن السجدة تضاف إليها وتكرر بتكررها ، وفي السماع خلاف قيل إنه سبب لما روينا : يعني قوله صلى الله عليه وسلم « السجدة على من سمعها » إلى آخره ، والصحيح السبب في حق السامع التلاوة ، والسماع شرط عمل التلاوة في حقه ، ففي المسئلة الأولى يتكرر إجماعا ، أما على قول البعض فلأن السبب السماع ومجلس السماع متعدد ، وأما على قول الجمهور فلأن اتحاد المجلس أبطل العدد في حق التالي فلم يظهر ذلك في حق غيره ، وفي المسئلة الثانية يتكرر لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط ، وقيل لا يتكرر لأن السبب في حقه السماع (قوله اعتبارا بسجدة الصلاة)

(وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب) وكلامه واضح ، وقال صاحب النهاية : وهذا اللفظ يعني قوله (وفي المنتقل من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وكذلك في الدياسة) يدل على أن اختلاف المشايخ في المنتقل من غصن إلى غصن وفي الدياسة لا في تسدية الثوب لأنه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواب الثاني بذكر الأصح ، وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقا بالمسئلتين جميعا ، وقوله للاحتياط يجوز أن يكون وجه الأصح في الصور الثلاث المذكورة . ووجهه أنه بالنظر إلى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب ، وبالنظر إلى اختلاف حقيقة المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتردد للاحتياط . وقوله (إذا تبدل مجلس التالي) واضح . وقوله (على ما قيل) يعني به قول فخر الإسلام أن مجلس التالي إذا تكرر دون مجلس السامع يتكرر الوجوب على السامع لأن الحكم مضاف إلى سببه ، وكأنه اختار أن السبب هو التلاوة (والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا) يعني أن السبب في حقه السماع وكان مجلسه متحدا وهو قول الاسبيجاني ، قيل وعليه الفتوى (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلاة) وفي قوله اعتبارا بسجدة الصلاة

(قوله وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقا بالمسئلتين جميعا) أقول : الظاهر أنه خلاف الظاهر .

(ولا تشهد عليه ولا سلام) لأن ذلك للتحلل وهو استدعى سبق التحريمة وهي منعقدة . قال (ويكره أن يقرأ السورة في الصلاة أو غيرها ويدع آية السجدة) لأنه يشبه الاستنكاف عنها (ولا بأس بأن يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها) لأنه مبادرة إليها . قال محمد رحمه الله: أحب إلى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا إخفاءها شفقة على السامعين .

يشير إلى أن التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لأنه للتحريم ، ولا تحرم وإن اشترط لها ما يشترط للصلاة مما سوى ذلك ، ويقول في السجدة ما يقول في سجدة الصلاة على الأصح . واستحب بعضهم أن يقول - سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - لأنه تعالى أخبر عن أوليائه بذلك ، قال تعالى - يخرون للأذقان سجداً ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومه ، فإن كانت السجدة في الصلاة فيقول فيها ما يقال فيها ، فإن كانت فريضة قال سبحان ربنا الأعلى ، أو نفلا قال ماشاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه إلى آخره ، وقوله اللهم اكتب لي عندك بها أجرا ، وضع عنى بها وزرا ، واجعلها لي عندك فخرا ، وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود ، وإن كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك . وعن أبي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط ، وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء . وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف ، وفي الانتهاء على قول محمد نعم ، وعلى قول أبي يوسف لا ، والظاهر الأول للاعتبار المذكور ، ويستحب أن يقوم فيسجد ، روى ذلك عن عائشة ، ولأن الحرور الذي مدح به أولئك فيه (قوله قال) أي محمد إلى آخره (قوله دفعا لوهم التفضيل) أي تفضيل أي السجدة على غيرها ، والكل من حيث أنه كلام الله تعالى في رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار رتبة من حيث هو قرآن : وفي الكافي قبل من قرأ أي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه . وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية من السجدة سورة بقرؤها لأن فيه قطعاً لنظم القرآن وتغييراً لتأليفه ، واتباع النظم والتأليف مأمور به ، قال الله تعالى - فإذا قرأناه فاتبع قرآنه - أي تأليفه ، فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك . وفيه أيضا لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك ، والمستحب أن يقرأ معها آيات ليكون أدل على مراد الآية ، وليحصل بحق القراءة لا بحق إيجاب السجدة ، إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السجود (قوله شفقة على السامعين) وقيل إن وقع في قلبه عدم الإشفاق عليهم جهر حثا لم على الطاعة .

إشارة إلى أن التكبير فيها سنة كما في المشبه به ، وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعي فإن صفتها عنده أن يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم ، ولم يذكر ماذا يقول في سجوده ، فقيل : يقرأ فيها - سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - والأصح أن يقول فيها ما يقول في سجدة الصلاة ، وإن لم يذكر شيئا لم يضره لأنها لا تكون أقوى من سجدة الصلاة ، ولو لم يذكر فيها شيئا جاز فكذلك هذه . وقوله (ولا تشهد عليه ولا سلام) نفي لقول بعض أصحاب الشافعي الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا إن فيها تشهدا وسلاما . وقوله (لأن ذلك) أي التشهد والسلام (للتحلل وهو استدعى سبق التحريمة وهي معدومة) فإن قيل : لا نسلم أنها معدومة لأنه قال وكبر والتكبير للتحريم بالنص . أجيب بأنه ليس كل تكبير للتحريم ، ألا ترى تكبير السجود فإنه ليس للتحريم وهذه السجدة لما شبهت بسجدة الصلاة سن فيها التكبير للمشابهة . وقوله (لأنه يشبه الاستنكاف) يعني أن الاستنكاف حرام لأنه كفر فيكون ما يشبهه مكروها . وقوله (شفقة على السامعين) قال في المحيط : إن كان

(باب صلاة المسافر)

السفر الذي يتغير به الأحكام أن يقصد الإنسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها

(فروع) إذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روى عنه صلى الله عليه وسلم «أنه تلا على المنبر فنزل وسجد الناس معه» وقد منّا أن السنة في أدائها أن يتقدم التالي ويصفت السامعون خلفه ، وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة ، ولذا يستحب أن لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع ، فلو كان حقيقة ائتمام لوجب ذلك ، وصرح بأنه لو فسدت سجدة التالى بسبب من الأسباب لا يتعدى إلى الباقي إذا تلا راكبا أو مريضا لا يقدر على السجود أجزأه الإيماء وتقدم بعضه ، ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالحواس ، فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأوما لها جاز إلا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أدائها على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض ، قلنا : لو أداها قبل نزوله جاز فكنا بعد ما نزل وركب لأنه يؤديها بالإيماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة . ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريم من النية والاستقبال والستر ، ويجزى إلى جهة التحريم عند الاشتباه ، وإذا تلا في وقت غير مكروه لا يجزيه السجود في مكروه أو في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه ، قيل يجوز وقيل لا يجوز ، وقد منّا في فصل الأوقات المكروهة ، ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه إعادتها . وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركعة وهو الرفع ولم يحصل بعد ، فأما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم ، فينبغي أن لا تفسد وهو حسن ، ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقا لما قدمناه في الطهارة .

(باب صلاة المسافر)

السفر عارض مكتسب كالنلاوة إلا أن النلاوة عارض هو عبادة في نفسه إلا بعارض ، بخلاف السفر فلذا آخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الأحكام من جواز الإفطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة

التالى وحده يقرأ كيف شاء من جهر وإخفاء ، وإن كان معه جماعة . قال مشايخنا : إن كان القوم متأهين للسجود ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها جهرا حتى يسجد القوم معه ، لأن في هذا حثا لم على الطاعة ، وإن كانوا محدثين أو وقع في قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأها في نفسه ولا يحجر تحريزا عن تأثم المسلم وذلك مندوب إليه ، والله أعلم .

(باب صلاة المسافر)

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة النلاوة ، لأن النلاوة أيضا كذلك ، ويؤخر عنها لأنها عبادة دونه . والسفر في اللغة : قطع المسافة وليس بمراد هنا ، بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الأحكام فقيده بذلك . وذكر القصد وهو الإرادة الحادثة المقارنة لما عزم لأنه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافرا ، ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك ، وكان المعتبر في حق تغيير الأحكام اجتماعهما

(باب صلاة المسافر)

(قوله ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول : كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم إلا أن يحمل على التجوز

سير الإبل ومشى الأقدام لقوله عليه الصلاة والسلام «يسمح المقيم كمال يوم وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها» عم الرخصة الجنس. ومن ضرورته عموم التقدير وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم الثالث،

أيام ولياليها على الخلف فبين ذلك السفر الذي يتعلق به تغير هذه الأحكام وأخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع أما في الرجوع فإن كان مدة سفر قصرها ولو أسلم حربى فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصير مسافرا وإن لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على إقامته وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام في أثناها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني، والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام (قوله عم) أى الرسول صلى الله عليه وسلم بالرخصة وهى مسح ثلاثة أيام الجنس: أى جنس المسافرين لأن اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين. ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى أنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر. فالحاصل أن كل مسافر يسمح بثلاثة أيام، فلو كان السفر الشرعى أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك، ولأن الرخصة كانت

فإن قيل: الإقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك. أجيب بأن السفر فعل، ومجرد القصد لا يكفي فيه، والإقامة ترك وهو يحصل بمجرد ما، وسيجيء نظيره في باب الزكاة في العبد للخدمة ينوى أن يكون للتجارة وعكسه إن شاء الله تعالى. والأحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيد والاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فإن قيل: فكما أن القصد لا بد منه للتغير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره. أجيب بأنه بصدد بيان تعريف السفر وما ذكرتم من شروط تغييره وسنذكره. وقوله (سير الإبل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام. وقوله (عم) الرخصة الجنس) ومن ضرورته عموم التقدير معناه أن الألف واللام في قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى ما من هو من هذا الجنس، وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضا عاما بالنسبة إلى ذلك، وإلا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يسمح بثلاثة أيام ولياليها، ويلزم الكذب المحال على الشارع إن كانت الجملة خبرية معنى أيضا، أو عدم الامتثال لأمره إن كانت طلبية معنى وذلك لا يجوز.

(قوله وقوله سير الإبل بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام) أقول: وفيه بحث: والظاهر أنه نصب على نزع الخافض (قوله فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى من هو من هذا الجنس، وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول: لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستغنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى (قوله أو عدم الامتثال لأمره إن كانت طلبية وذلك لا يجوز) أقول: فيه بحث، فإن الطلب ليس بإيجابى حتى يلزم الامتثال، ألا ترى إلى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يسمح أخذا بالعزيمة كان مأجورا، ويجوز أن يجاب بأن المراد الامتثال باعتقاد حقيقته فليتأمل، ويمكن إيراد البحث من وجه آخر بأن يقال، ما من عام إلا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ

والشافعي بيوم وليلة في قول ، وكفى بالسنة حجة عليهما

منتفية بيقين فلا تثبت إلا بتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه إذ لم يقل أحد بأكثر منه ، لكن قد يقال المراد يسمح للمسافر ثلاثة أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعدا . لا يقال : إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار عليه . لأننا نقول : قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى إلى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد ، قال السرخسي : الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية ، وعلى هذا خرج الحديث إلى غير الاحتمال المذكور ، وإن قالوا ببقية كل يوم ملحقة بالمنقضى منه للعلم بأنه لا بد من تحلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من أن مسافرا مسح أقل من ثلاثة أيام ، فإن عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يسمح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة ، فظهر أنه إنما يسمح ثلاثة أيام شرعا إذا كان سفره ثلاثة . وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يسمحها وآل إلى قول أبي يوسف . ولا مخلص إلا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وإن صححه شمس الأئمة ، وعلى هذا

واعترض بوجهين أحدهما أن هذا إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفا لميسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يسمح ، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه ، فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يسمح بدليل آخر ، وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان » والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها ، وذلك ليس بشرط بالاتفاق . والجواب عن الأول أن راوى الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقطة جدا حتى كان سفيان يزره بالكذب ، فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولاً بلا دليل ، سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر وإلا لكان في قوله يسمح المقيم يوما وليلة كذلك ، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور ، وفي ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع . وعن الثاني بأن النزول لأجل الاستراحة ملحوظ بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيرا ، وقد روى عن أبي يوسف وهو رواية المعلى عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث ، لأن الإنسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك (والشافعي قدره في قول بيوم وليلة) وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب (وكفى بالسنة) يعني ماروينا (حجة عليهما)

شيء مما ذكره . نعم لا بد من مدعى التخصيص من دليل (قوله فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يسمح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما إلى آخر الحديث) أقول : لا يظهر كون الحديث دليلا على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى أقل مما في الكتاب وأظن أن لفظ يسمح في السؤال ولفظ المسح في الجواب كلاهما سهو ، إما من الشارع أو من الناسخ ، وصوابه يقصر والقصر (قوله والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام الخ) أقول : الظاهر أن المراد استيفاء المسح في جوابه تأمل (قوله فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولاً بلا دليل) أقول : فيه بحث (قوله سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر ، وإلا لكان في قوله يسمح المقيم يوما وليلة كذلك ، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور الخ) أقول : قوله في بعض الصور يعني في صورة مسافر يوم وليلة ، وفيه بحث لأنه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر في بعض الصور على كون يوما وليلة ظرفا للمقيم ، بل هو يلزم على تقديره كونه ظرفا لميسح أيضا ، والحق أن ظرفيته للمقيم محذور مستقل .

(والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في البر ، فأما المعتبر في البحر

نقول : لا يقصر هذا المسافر ، وأنا لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا مخلص من الذي أوردناه إلا به ، وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقديرها ظرفا ليمسح ، ولم لا يجوز كونها ظرفا لمسافر ، والمعنى المسافر ثلاثة أيام يسمح ، وإنه لا ينبغي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لأن مناط رخصة القصر السفر . ولم يتحقق بعد نقل فيه ولا إجراء حكم الرخصة ، ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان « فإنه يفيد القصر في الأربعة برد ، وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام . وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقى قصر الأقل بلا دليل . ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا لأن القصر في أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها في أقل من ثلاثة إنما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد . فإن قيل : لازم جعله ظرفا للمسافر كما هو جواز مسح الأقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما مادام مسافرا ، فإن تم ما ذكر جوابا عن ذلك اللازم بقى هذا محتاجا إلى الجواب . فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يسمح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة ، لأنه إنما يسمح يوما وليلة ، وهو معلوم. البطالان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم ، ويؤيد كونه ظرفا ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه ، وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يسمح مطلقا وليس بمقصود (قوله والسير المذكور الخ) إشارة إلى سير الإبل ومشى الأقدام ، فيدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا ، وقيل بثمانية عشر ، وقيل بخمسة عشر ، وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام ، وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص . وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة ، وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشى الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقيق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشى الأقدام ، كذا ذكر في غير موضع ، وهو أيضا مما يقوى الإشكال الذي قلناه ، ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وإن قطع فيه مسيرة أيام ، وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد الانتفاء مظنة المشقة وهي العلة : أعنى التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لأنها

وقوله (وهو قريب من الأول) أى التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام ، لأن المعتاد في السير في ذلك كل يوم مرحلة خصوصا في أقصر أيام السنة وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول عامة المشايخ فإنهم قدروها بالفراسخ . ثم اختلفوا فتمال بعضهم أحد وعشرون فرسخا ، وقال آخرون ثمانية عشر ، وآخرون خمسة عشر . وقوله (ولا يعتبر السير في الماء) يعنى إذا كان لموضع طريقان : أحدهما في الماء يقطع بثلاثة أيام ولياليها إذا كانت الريح هادية : أى متوسطة ، والثاني في البر يقطع بيوم أو يومين لا يعتبر أحدهما بالآخر ، فإن ذهب إلى طريق الماء قصر ، وإن ذهب إلى طريق البر أتم ، ولو انعكس انعكس الحكم (وإنما المعتبر في البحر

فما يليق بحاله كما في الجبل . قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما) وقال الشافعي رحمه الله فرضه الأربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم . ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه ، وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لأنه يقضى

المجمولة مظنة للحكم بالنص المقتضى أن كل مسافر يتمكن من مسح ثلاثة أيام ، غير أن الأكثر يقام مقام الكل عند أبي يوسف ، وعليه ذلك الفرع وهو ما إذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث إلى المقصد ، فلو صحح تقريرهم جواز الترخيص مع سير يوم واحد إذا قطع فيه قدر ثلاثة بسير الإبل بطل الدليل ، ولادليل غيره في تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم : أعني تقديرهم أدنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة ، والله تعالى أعلم (قوله فيما يليق بحاله) وهو أن تكون مسافة ثلاثة فيه إذا كانت الرياح معتدلة ، وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر يوم كما في الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام ، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة في أى طريق أخذ فيه (قوله وهذا آية النافلة) يعنى ليس معنى كون الفعل فرضا إلا كونه مطلوباً بالبتة قطعاً أو ظناً على الخلاف الاصطلاحي ، فإثبات التخخير بين أدائه وتركه رخصة في بعض الأوقات

ما يليق بحاله) يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الرياح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فإنه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في السير فيه ، وإن كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها . قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان) القصر في حق المسافر رخصة إسقاط عندنا ، وربما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعي رحمه الله : أى رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما (وعنده فرضه الأربع) واعتبره بالصوم قال : هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بأن الصوم على تركه وهذا آية النافلة) وهو ظاهر . وقوله (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بأن الصوم يقضى : يعنى أن ترك الشيء بلا بدل ولا إثم علامة كونه نافلة ، وما ذكرتم تركه ببدل وهو القضاء فلا يرد علينا ، وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن هذا قياس في مقابلة النص لأن الله تعالى قال - فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة - ولفظ لا جناح يذكر للإباحة دون الوجوب ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم ساءه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه . والثاني أن الفقير لو لم يحجج ليس عليه قضاء ولا إثم ، وإذا حجج كان فرضاً فلم يكن ما ذكرتم آية النافلة . والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام أما الآية فلأن الله تعالى قال - أن تقصروا من الصلاة إن خفتم - علق القصر بالخوف ، وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ، ولا بد من إعماله فكان متعقبا بقصر الأوصاف من ترك القيام إلى القعود ، أو ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف من عدو أو غيره ،

(قوله والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام ، إلى قوله : فكان متعلقا بقصر الأوصاف الخ) أقول : ولا يخفى ضعفه ، كيف والأئمة كالمجتعين على أن الآية في قصر أجزاء الصلاة كذا في التلويح ، ثم إن هذا الكلام في ذلك الجواب مبنى على مذهب إلهي فخر الإسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ ، وإلا لكان التقييد بالشرط لغوا ، وغيره من الأصوليين على خلافه ، ويجعلون الآية دليلاً على ما ذهبوا إليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط . ويحاج من طرف الشافعية أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم يظهر فائدة أخرى لمثل الخروج مخرج الغالب والآية منه ، فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف ، وتام التفصيل ، في التلويح في القسم الثاني .

(وإن صلى أربعاً وقعد في الثانية قدر التشهد أجزأته الأوليان عن الفرض والأخريات له نافلة) اعتباراً بالفجر ،
ويصير مسيئاً لتأخير السلام (وإن لم يقعد في الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها

ليس حقيقته إلا أنني افترضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض ، فيأزم بالضرورة أن ثبوت الترخيص مع قيام الافتراض لا يتصور إلا في التأخير ونحوه من عدم إلزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الإسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي ، بخلاف الفقير إذا حج حيث يقع عن الفرض إن لم ينو النفل مع أنه لا يأنم بتركه لأنه افترض عليه حين صار داخل المواقيت . وأما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضاً لانفلا مع أنه لا يأنم بتركها فيجوابه ما سلف في فصل القراءة من أن الواجب أحد الأمرين فارجع إليه ، هذا وفيه حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر » وفي لفظ قالت « فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها في الحضر وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى » زاد في لفظ قال الزهري : قلت لعروة : فما بال عائشة تتم في السفر قال : إنها تأولت كما تأول عثمان . وفي لفظ للبخاري قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، ثم هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعاً ، فتركت صلاة السفر على الأول » ذكره في باب من أين أرخوا التاريخ . وهذه الرواية ترد قول من قال : إن زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة ، وهذا وإن كان موقوفاً فيجب حمله على السماع لأن أعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأى ، وكون عائشة تتم لا ينافي ما قلنا : إذ الكلام في أن الفرض كم هو لافي جواز لإتمام أربع فإننا نقول : إذا أتم كانت الأخريان نافلة ، لكن فيه أن المسنون في النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض ، فلم تكن عائشة رضي الله عنها تواظب على خلاف السنة في السفر ، فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضاً فليحمل على أنه حدث لها تردد أو ظن في أن جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالإتمام ، يدل عليه ما أخرجه البيهقي أو الدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها « أنها كانت تصلي في السفر أربعاً ، فقلت لها لو صليت ركعتين ، فقالت : يا ابن أختي إنه لا يشق علي » وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة : إنها تأولت : أي تأولت أن الإسقاط مع الحرج ، لا أن الرخصة في التخيير بين الأداء والترك مع بقاء الافتراض في الخير في أدائه لأنه غير معقول . هذا ما في كتب الحديث ، وأما المذكور في بعض كتب الفقه من أنها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة ، ونقل قولها « أنا أم المؤمنين فحيث حللت فهو داري » لما سئلت عن ذلك فبعيد ، ويقتضى أن لا يتحقق لها سفر أبداً في دار الإسلام ، ولذا كان المروى عن

وعندنا قصر الأوصاف عند الخوف مباح لا واجب ، وأما الحديث فلأن التصديق بما لا يحتمل التملك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص إسقاط محض لا يرتد بالرد فلأن يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثاني بأنه لما أتى مكة صار مستطيعاً فيفترض عليه ويأنم بتركه كالأغنياء . وقوله (وإن صلى أربعاً) ظاهر . وقوله (وإن لم يقعد قدرها) أي قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها) لأن القعدة الأخيرة ركن وقد تركها قبل احتياج صلاة المسافر إلى القراءة كاحتياجها إلى القعدة ، فإذا لم يقرأ في الركعتين وقام إلى الثالثة ونوى الإقامة وقرأ الآخرين جازت صلاته عندهما خلافاً لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة ؟ وأجيب بأن كلامنا فيما إذا لم يقعد في الأولى وأتم أربعاً من غير نية الإقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكمالها ، وفيما ذكرتم ليس كذلك فإنه إذا نوى الإقامة صار فرضه أربعاً وصارت قراءته في الآخرين قراءة

(وإذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لأن الإقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها . وفيه الأثر عن علي رضي الله عنه ، لو جاوزنا هذا الحصن لقصرنا

رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة على القصر في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه « صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى ، وقد قال تعالى - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - » انتهى . وهو معارض للمروى من أن عثمان كان يتم ، والتوفيق أن إتمامه المروى كان حين قام بمنى أيام منى ، ولا شك أن حكم السفر منسحب على إقامة أيام منى فساغ إطلاق أنه أتم في السفر ، ثم كان ذلك منه بعد مضى البصر من خلافته لأنه تأهل بمكة على مارواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فأنكر الناس عاينه فقال : أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت وإن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم » مع أن في الباب ما هو مرفوع ، ففي مسلم عن ابن عباس « فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر أربع ركعات ، وفي السفر ركعتين ، وفي الخوف ركعة » وهذا رفع ، ورواه الطبراني بلفظ « افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر أربعة » وأخرج النسائي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عمر رضي الله عنه قال « صلاة السفر ركعتان ، وصلاة الأضحى ركعتان ، وصلاة الفطر ركعتان ، وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم » ورواه ابن حبان في صحيحه ، وإعلاله بأن عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكمه به مسلم في مقدمة كتابه ، ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنفلية الركعتين كفاية . واعلم أن من الشارحين من يحكى خلافا بين المشايخ في أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة ، وينقل اختلاف عبارتهم في ذلك ، وهو غلط لأن من قال رخصة عنى رخصة الإسقاط وهو العزيمة ، وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لا يخفى على أحد (قوله وإذا فارق) بيان لمبدأ القصر ، ويدخل في بيوت المصر ربه ، وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قصر العصر بذي الحليفة : وروى ابن أبي شيبة عن علي رضي الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعة ثم قال : إنا لو جاوزنا هذا الحصن لصلينا ركعتين . فإن قيل : عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء إذ هو مقدّر بغلوة في المختار . وقيل بأكثر مما سنده في باب الجمعة ، والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيذان فيه ، ومقتضاه أن لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل إذا جاوز الفناء . أجيب بأنه إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقا ، وأما على قول من منع الجمعة فيه إذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الإشكال . وفي فتاوى قاضيخان : فصل في الفناء ، فقال : إن

في الأوليين والبقعة الأولى لم تبق فرضا وإنما يسير مسافرا بقصر الصلاة إذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي يخرج منه وإن كان في غيره من الجوانب بيوت ، لأن السفر ضد الإقامة والشئ إذا تعلق بشئ يتعلق ضده بضده وحكمه الإقامة وهو الإتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجازاة عنه (وفيه الأثر عن علي رضي الله عنه) روى أنه خرج من المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فأتمها ، ثم نظر إلى حصن أمامه وقال (لو جاوزنا هذا الحصن لقصرنا) والحصن : بيت من قصب . واختلفوا في قدر الانفصال من المصر

(ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما أو أكثر، وإن نوى أقل من ذلك قصر) لأنه لا بد من اعتبار مدة

كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا ، وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر ، هذا وإذا كانت قرية أو قرى متصلة برض المصر لا يقصر حتى يجاوزها . وفي الفتاوى أيضا إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة . والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر ، ففي عبارة الكتاب لإرسال غير واقع ؛ ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلية في مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ، ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه ، فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر (قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الخ) ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلدة فينوى ذلك وإلا فنية الإقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره إليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولا استفادته من تعليل ما قبله بقوله لأن الإقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر على . قال البخاري تعليقا ؛ وخرج على رضى الله عنه فقصر وهو يرى البيوت ، فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها ، يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمراى منهم فقيل له الخ ، وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال : أخبرنا الثوري عن وفاة بن إياس الأسدي قال : خرجنا مع على رضى الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر إلى القرية ، فقلنا له : ألا تصلى أربعا ؟ قال : لا حتى ندخلها . ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر إلى غاية نية الإقامة في بلد خمسة عشر يوما مقيد بأن يكون بعد استكمال مدة السفر وبأن لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح . وأيضا اشتراط النية مطلقا في ثبوت الإقامة ليس واقعا ، فإنه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية . والأحسن في الضابط لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع إلى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو في المفازة ، أو يدخلها بعد الاستكمال ، أو يدخل غيرها فينوى الإقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين ، والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستقلة ، غير أنه لم يذكر فيه مسألة العزم على الرجوع ، وهي أنه إذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أولا فرجع صار مقيما في المفازة حتى أنه يصلى أربعا ، وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان وإن كان بينه وبين بلده يومان لأنه انتقض السفر بنية الإقامة لاجتماعه النقص إذ لم يستحكم إذ لم يتم علة ، وكانت الإقامة نقضا للعلة لا ابتداء علة الإتمام . ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام

فقال الإمام الترمذى : الأشبه أن يكون قدر غلوة . واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين يجوز إقامتهما في هذا المقدار من المصر وهي لا تنقام إلا في المصر ، فإن كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر ، وإن لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به ؟ وأجيب بأن فناء المصر إنما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما) وقوله (أو أكثر) زائد (وإن نوى أقل من ذلك قصر) عندنا . وقال الشافعي في قول : إذا نوى إقامة أربعة أيام صار مقيما ، وفي قول آخر صار

(قوله فقال الإمام الترمذى : الأشبه أن يكون قدر غلوة ، واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين الخ) أقول ؛ الاعتراض لا يرد على ما ذكره

لأن السفر يجامعه اللبث فقد رُناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان ، وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم ، والأثر في مثله كالخبر ، والتقيد بالبلدة والقرية يشير إلى أنه لا تصح نية الإقامة في المفازة وهو الظاهر

لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الإقامة احتياج إلى الجواب (قوله لأن السفر يجامعه اللبث) يعنى حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه (قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر) أخرجه الطحاوى عنهما قالا : إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها ، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصرها . وروى ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع ، حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد ، أن ابن عمر كان إذا أجمع على إقامة خمسة عشر يوما أتم . وقال محمد في كتاب الآثار : حدثنا أبو حنيفة ، حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال : إذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوما فأتم الصلاة ، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر (قوله والأثر في مثله كالخبر وهو الظاهر) احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبي يوسف لأنه لا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية ، وقد ينافيه قوله فقد رُناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان ، فهذا قياس أصله مدة الطهر ، والعلة كونها موجبة ما كان ساقطا وهي ثابتة في مدة الإقامة وهي الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم ، وإصلاحه بأنه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروى عن ابن عمر على المروى عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعي . وقد أخرج

مقيا وإن لم ينو . واحتج للأول بقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة - علق القصر بالضرب في الأرض ، ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب ، والمعلق بالشروط معدوم عند عدمه ، إلا أنا تركنا مادون ذلك بدليل الإجماع ، ولثاني بقول عثمان رضي الله عنه : من أقام أربعة أيام ولم يذكر النية ، وليس بصحيح لأن ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضا . والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على مادونها ، ذكره الطحاوى . وقد روى عن عثمان خلاف ذلك أيضا فلا يكون حجة . ولنا ما ذكر أنه لا بد من اعتبار مدة لأن السفر يجامعه اللبث فقد رُناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان ، فإن مدة الطهر توجب إعادة ماسقط بالحيز ، والإقامة توجب إعادة ماسقط بالسفر ، فكما قدر أدنى مدة الطهر بخمسة عشر يوما فكذلك يقدر أدنى مدة الإقامة ، ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيز والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطين (وهو) أى التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنها قالا : إذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفي عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة ، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر . والأثر في مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العقل لا يهتدى إلى ذلك ، وحاشاهم عن انحراف فكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة . لا يقال كلامه متناقض لأنه اعتبرها أولا بمدة الطهر وهو رأى منه ، ثم قال (والأثر في مثله) يعنى ما لا يعقل من المقدرات (كالخبر) لأن ذلك إظهار معنى بعد ثبوت أصله بالأثر لا أن يثبت ذلك بالرأى لأنه لا مدخل له فيه . وقوله (وهو الظاهر) أى الظاهر من الرواية احتراز عما روى عن

القرطائى بل مودده ما فى الكتاب ففيه نوع زكاة (قوله واحتج للأول بقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض - إلى آخر الآية) أقول : وقد منع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة في الصحيفة السابقة .

(ولو دخل مصر على عزم أن يخرج غدا أو بعد غد ولم ينو مدة الإقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر) لأن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر . وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك (وإذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الإقامة بها قصرُوا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا) لأن الداخل بين أن يهزم فيقرّ وبين أن يهزم فيفرّ فلم تكن دار إقامة

السته عن أنس « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة قيل : كم أقمتُم بمكة ؟ قال : أقمنا بها عشرة » ولا يمكن حمله على أنهم عزموا قبل أربعة أيام ، غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا إلى عشر لأن الحديث إنما هو في حجة الوداع ، فتعين أنهم نووا الإقامة حتى يقضوا النسك . نعم كان يستقيم هذا لو كان في قصة الفتح ، لكن الكائن فيها أنه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة . رواه البخاري من حديث ابن عباس ، وحديث أنس في حجة الوداع قاله المنذرى ، فإنه صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبح رابعة من ذى الحجة وهو يوم الأحد ، وبات بالمحصب ليلة الأربعاء ، وفي مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التمتع ، ثم طاف صلى الله عليه وسلم طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الأربعاء ، وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتدست له عشر ليال . ولو قيل : تلك واقعة حال فيجوز كون الإقامة فيها كانت منوية منه صلى الله عليه وسلم في مكة ومنى فلا يصير له بذلك حكم الإقامة على رأيكم . قلنا : معلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ليخرج من مكة إلى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الإقامة بمكة إلى حينئذ ، وذلك أربعة أيام كوامل ، فينتفى به قولكم إن أربعة أقل مدة الإقامة (قوله لأن ابن عمر رضى الله عنهما أقام بأذربيجان) بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الباء المثناة من تحت قرية ، روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة . وروى البيهقي في المعرفة بإسناد صحيح أن ابن عمر قال : ارتجّ علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة ، فكنا نصلى ركعتين ، وقيد أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك . وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال : كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين ، فكان لا يجتمع ولا يزيد على ركعتين . وأخرج عن أنس بن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلى ركعتين ركعتين (قوله فلم تكن دار إقامة) ومجرد نية الإقامة لا تتم علة في ثبوت حكم الإقامة كما في المفازة ، فكانت البلد من دار

أبي يوسف أن الرعاة إذا نزلوا موضعا كثير الكلا والماء ونووا الإقامة خمسة عشر يوما والكلا والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين ، وكذلك أهل الأخبية ، وقالوا : نية الإقامة في المفازة إنما لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قبل ذلك فتصح لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة ، وإذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء لإيجاب فلا تصح إلا في مكان ذكره فيخر الإسلام في أصوله في البوارض المكتسبة . وقوله (ولو دخل مصر) واضح وأذربيجان صحح بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة . وقوله (وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك) روى عن سعد بن أبي وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر ، وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة ، وكذلك روى عن ابن عباس . لا يقال : هذا مخالف لقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض - على ما مر من التقرير لأن المراد به قصر الصفات كما تقدم . وقوله (وإذا دخل العسكر أرض الحرب) حاصل معناه أن نيتهم لم تصادف محلها لأن محلها هو ما يكون

(وكذا إذا حاصروا أهل البغى في دار الإسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر) لأن حالهم مبطل عزيمتهم . وعند زفر رحمه الله : يصح في الوجهين إذا كان الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا . وعند أبي يوسف رحمه الله يصح إذا كانوا في بيوت المدر لأنه موضع إقامة (ونية الإقامة من أهل الكلا وهم أهل الأخبية ، قيل لا تصح ، والأصح أنهم مقيمون) يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى

الحرب قبل الفتح في حق أهل العسكر كالمفازة من جهة أنها ليست بموضع إقامة قبل الفتح لأنهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا ، فحالهم هذه مبطله عزيمتهم لأنهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم إن هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو أمر مجوز لم يقيموا ، وهذا معنى قيام التردد في الإقامة فلم تقطع النية عليها ، ولا بد في تحقق حقيقة النية من قطع القصد وإن كانت الشوكة لهم لأن احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم ، وذلك يمنع قطع القصد ، وبهذا يضعف تعليل أبي يوسف الصحة إذا كانوا في بيوت المدر لأن كانوا في الأخبية لأن مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الإقامة بل مع النية ولم تقطع ، وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصر لقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لا يتم ، وفي أسير انفلت منهم ووطن على إقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يصير مقيما (قوله فلا يبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى) يعنى هم لا يقصدون سفرا بل الانتقال من مرعى إلى مرعى ، وهذا لأن عادتهم المقام في المفاوز فكانت في حقهم كالقرى في حق أهل القرى . وعن أبي يوسف أن الرعاء إذا كانوا في ترحال في المفاوز من مساقط إلى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأنقاهم كانوا مسافرين حيث نزلوا مرعى كثير الكلا والماء واتخذوا المخازن والمعالف والأورى والخيام وعزموا على إقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم ، فإني أستحسن أن أجعلهم مقيمين ، ولا بد من تقييد سفرهم

محل قرار ليس إلا ، وهذا دائر بين القرار والفرار كما ذكر في الكتاب فلم تكن دار إقامة ، ويعضد ماروى جابر ابن عبد الله « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة » . وقوله (وكذا إذا حاصروا أهل البغى في دار الإسلام) إنما ذكره وإن كان يعلم حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ماعسى يتوهم أن نية الإقامة في دار الحرب إنما لم تصح لأنها منقطعة عن دار الإسلام فكانت كالمفازة ، بخلاف مدينة أهل البغى فإنها في يد أهل الإسلام فكان ينبغي أن تصح النية (وكذا إذا حاصروهم في البحر) وقوله (لأن حالهم مبطل عزيمتهم) يشير إلى أن المحل وإن كان صالحا للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم إنما يقيمون لغرض ، فإذا حصل انزعاجوا فلا تكون نيتهم مستقرة ، وهذا التعليل يدل على أن قوله في غير مصر ، وقوله في البحر ليس بقييد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضا لأن مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها . وقوله (في الوجهين) أى في محاصرة أهل البغى وأهل الحرب . وقوله (لأنه موضع إقامة) أى بيوت المدر ، وذكر الضمير لأن الخبر مذكر ، وفرق أبو يوسف بين الأبنية والأخبية بأن موضع الإقامة والقرار هو الأبنية دون الأخبية (ونية الإقامة من أهل الكلا وهم أهل الأخبية) يختلف فيها ؛ فمنهم من يقول (لا تصح) أبدا لأنهم ليسوا في موضع الإقامة (والأصح أنهم مقيمون ، يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة) للمرء (أصل) والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك ،

(قوله ويعضده ماروى جابر بن عبد الله إلى آخر الحديث) أقول : إنما يعضده لو ثبت منه الإقامة فيه

(وإن اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت أتم أربعاً) لأنه يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت

بذلك بأن يقصدوا في الابتداء موضعاً مسيرة ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الإقامة التي كانت لهم ، بعد ذلك يجيء هذا التفصيل ذكره في البدائع . أما من ليس من أهل البداية بل هو مسافر فلا يصير مقياً بنية الإقامة في مرعى أو جزيرة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت ، وفرض المسافر قابل للتغيير حال قيام الوقت ، فإنه لو نوى الإقامة فيه تغير إلى أربع ، فبعد قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء . فإن قيل : انعقاد الاقتداء سبباً للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه إذ ما لم يتغير لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغير على الاقتداء وصحته على التغير وهو دور . فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بأن تثبت صحة الاقتداء والتغير معاً إلا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء لأنه مطلوب شرعاً ما لم يمنع منه مانع ولا مانع إلا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصالح سبباً له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سبباً له أيضاً فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة معه ، بخلاف ما إذا خرج الوقت لأنه حينئذ لا يقبلها لتقرر في الذمة ركعتين فيصير كالصحيح فلا يمكن فلا يصح ، وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء ، أما إذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لأنه حين اقتدى صار فرضه أربعاً للتبعية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت ، وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق أولى : أعنى يتم أربعاً ، وإذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أفسد صلى ركعتين لزمه ، بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي أربعاً إذا أفسد لأنه التزم أداء صلاة الإمام وهنا لم يقصد سوى إسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة ، بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الإمام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم ، لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأول ، حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ، ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعاً لو جرد المغير في محله ، وصلاة من تكلم تامة لأنه تكلم في وقت لو تكلم إمامه لم تفسد ، فكذا صلاة

وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى فكانوا مقيمين أبداً . قال (وإن اقتدى المسافر بالمقيم) بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه ، والأول يجوز إذا كان في الوقت ولا يجوز بعد خروجه ، والثاني يجوز في الوقت وبعد خروجه ، وعلى هذا إذا اقتدى مسافر بمقيم في الوقت (أتم) صلاته (أربعاً لأنه) التزم المتابعة لمن فرضه الأربع ، ومن التزم المتابعة لمن فرضه أربع (يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة) فإن قيل : علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله (الاتصال المغير بالسبب وهو الوقت) قلت : ذلك تعليل للمقيس عليه ، ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب ، فإن المغير في الأول هو الاقتداء ، وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المعتبر في الثاني هو نية الإقامة وقد اتصل بالسبب ، وإن اقتدى

(قوله فإن قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية الخ) أقول : الظاهر أن قوله للتبعية هنا في مكان قوله بنية الإقامة فيما بعده (قوله قلت ذلك التعليل للمقيس عليه ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول : فيحتمل ألا يكون تعليلاً للمقيس عليه بل إبداء العلة المشتركة

(وإن دخل معه في فائنة لم تجزه) لأنه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب ، كما لا يتغير بذية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة (وإن صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم)

المقتدى إذا كان بمثل حاله ، ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لأنه انقلب فرضه أربعا ثم تكلم ، ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لأن الأربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة (قوله وإن دخل معه في فائنة) أي في فائنة على المأموم المسافر سواء كانت فائنة على الإمام المقيم أولا بأن صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر لأن الظهر فائنة في حق المسافر لا في حق الإمام (قوله اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة الأولى) إن اقتدى به في الشفع الأول فإنها فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الإمام ، وإنما أطلق اسم النفل مجازا لاشتراكهما في عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة إن اقتدى به في الشفع الثاني ، فإن القراءة فيه

به في غيره لم يحز لعدم اتصال المغير كما إذا نوى الإقامة بعد الوقت ، وإنما قال (وإن دخل معه في فائنة) ولم يقل وإن اقتدى به في غير الوقت لثلاثا يرد عليه ما إذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فإنها لم تفسد ، وقد وجد الاقتداء بعده لأن الإتمام لزمه بالشروع مع الإمام في الوقت فالتحق بغيره من المقيمين ، واعترض بأن المتابعة لو استلزمت الإتمام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فأحدث المسافر واستخلف المقيم أن يتم صلاته أربعا لأنه صار متابعا للمقيم ، وليس كذلك فإن فرضه لا يتغير . وأجيب بأن الاعتبار في ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعا لاتابعا . وقوله (فيكون اقتداء المفترض) نتيجة ما قبله وتقريره لأنه لا يتغير بعد الوقت ، وإذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لا يفيد موجه لاستلزامه أحد المحذورين لأنه إن سلم على الركعتين كان مخالفا لإمامه وهو مفسد ، وإن أتم أربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا ، والقعدة الأولى فرض في حقه نفل في حق الإمام ، وكذلك القراءة في الآخرين (فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة) إن اقتدى به في أول الصلاة (أو القراءة) إن اقتدى به في الشفع الثاني ، وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما ، وذلك أيضا مفسد . واعترض بوجهين : أحدهما أن الإمام لو نسي القراءة في الشفع الأول وقضاها في الشفع الثاني ينبغي أن يجوز في هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وإن كان بعد خروج الوقت ، لكون القعدة والقراءة فرضين على الإمام أيضا كالمقتدى والثاني أن اقتداء المتنفل بالمفترض في الشفع الثاني جائز مع أن القراءة على المفترض نفل ، وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل : وأجيب عن الأول بأن القضاء يلتحق بمحل الأداء فيبقى الشفع الثاني خاليا عن القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لا يجوز . وعن الثاني بأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعا لصلاة الإمام ، ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا ، وإن اقتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لأن المقتدى التزم الموافقة في الركعتين ، وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد في الباقي كالمسبوق إلا أنه لا يقرأ في الأصح ، وقوله في الأصح احتراز عما قال بعض المشايخ من

(قوله والقعدة الأولى فرض في حقه نفل في حق الإمام) . أقول : لعل المراد أنها كالنفل في كون تركها غير مفسد وإلا فهي واجبة (قوله وذلك أيضا مفسد) أقول : معطوف على قوله وهو مفسد (قوله وكذلك القراءة في الآخرين) أقول : القراءة في الآخرين فرض في حقه لأنها نفل له فتفرض القراءة ، بخلاف الإمام فإنه لا تفسد صلاته بترك القراءة في الآخرين (قوله ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا) أقول : بخلاف المسافر المقتدى بالمقيم كما يحى .

لأن المقتدى التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق، إلا أنه لا يقرأ في الأصح لأنه مقتد تحريمه لأفعال
والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطاً ، بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة فلم يتأدّ الفرض فكان الإتيان أولى
قال (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) لأنه عليه الصلاة والسلام قاله حين

نفل على الإمام ، وإن فرض أنه لم يقرأ في الأوليين لأن قراءته هذه تلتحق بالأوليين لأن فرض القراءة يجب جعله
فيهما فيخلو الثاني عن القراءة بالكلية (قوله في الأصح) احتراز عما قيل يقرعون لأنهم منفردون ، ولهذا يجب
السجود عليهم إذا سهوا (قوله احتياطاً) فإنه بالنظر إلى الاقتداء تحريمه حين أدركوا أول صلاة الإمام تكره
القراءة تحريماً ، وبالنظر إلى عدمه فعلاً إذ لم يفهم مع الإمام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة تستحب ، وإذا
دار الفعل بين وقوعه مستحباً أو محرماً لا يجوز فعله ، بخلاف المسبوق فإنه أدرك قراءة نافلة ، ولو فرض أن الإمام
لم يكن قرأ في الأوليين فإنها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلاً حكماً إذ ذاك
فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريماً أو ركناً تفسد الصلاة بتركه ، فالاحتياط في حقه القراءة لأن ارتكاب
ترك الفرض أشد من ارتكاب المكروه تحريماً (قوله ويستحب له إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم الخ) لاحتمال
أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على

وجوب القراءة فيما يتمون لأنهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو إذا سهوا فيه فأشبهوا المسبوقين . ووجه
الأصح ما ذكر في كتاب أنه مقتد تحريمه لأفعال . يعنى في الشفع الثاني ، أما أنه مقتد تحريمه فلا لأنه التزم الأداء
معه في أول التحريمه ، وأما أنه ليس بمقتد فعلاً فلا لأن فعل الإمام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين ، وكل من
كان كذلك فهو لاحق ، ولا قراءة على اللاحق لأنه بالنظر إلى كونه مقتدياً تحريمه حرم عليه القراءة . وبالنظر
إلى كونه غير مقتد فعلاً يستحب له القراءة لأن فرض القراءة صار مؤدياً فدارت قراءته بين كونه حراماً ومستحباً
فكان الاحتياط في الترك ترجيحاً للمحرم بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة ، يعنى في الآخرين لأن الكلام
فيه ، فبالنظر إلى كونه مقتدياً كانت بدعة ، وبالنظر إلى كونه منفرداً كانت فرضاً لأنه لم يتأدّ فرض القراءة فكانت
عليه واجبة . فإن قيل : فإذا كانت واجبة كيف قال فكان الإتيان أولى ؟ أجيب بأن الأولوية لا تنافي الوجوب
لأن المراد بالأولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود في الوجوب وزيادة وفيه مافيه . وقيل ذكره
بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ إمامهم المسافر لا بالنظر في نفسه ، وقيل ذكره في مقابلة قوله فيتركها
احتياطاً ومراده أن جعله منفرداً لتجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتدياً وفيه نظر لأنه يجب
جعله منفرداً (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) أى مسافرون ، وهذا يدل على أن العلم
بحال الإمام بكونه مقيماً أو مسافراً ليس بشرط لأنهم إن علموا أنه مسافر فقلوه هذا عبث ، وإن علموا أنه مقيم كان
كاذباً فدل على أن المراد به إذا لم يعلموا حاله ، وهو مخالف لما ذكر في فتاوى قاضيه خان وغيره أن من اقتدى
بإمام لا يدرى أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتدائه . والتوفيق بينهما ما قيل إن ذلك محمول على ما إذا بنوا أمر الإمام
على ظاهر حال الإقامة ، والحال أنه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد

(قوله فبالنظر إلى كونه مقتدياً كانت بدعة) أقول ، عبر عن الحرام بالبدعة هنا لتبين أمره بالنسبة إلى ترك الفرض فإنه مجتهد فيه ، بخلاف
ترك فرض القراءة

صلى بأهل مكة وهو مسافر

ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين ، وهذا محمل ما في الفتاوى إذا اقتدى بإمام لا يدري أمسافر هو أو مقيم لا يصح ، لأن العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة انتهى . لا أنه شرط في الابتداء لما في المبسوط : رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين في قرية وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين ، لأن الظاهر من حال من في موضع الإقامة أنه مقيم ، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه ، فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم انتهى . وإنما كان قول الإمام ذلك مستحبا لأنه لم يتعين معرفة صحة صلاته لهم فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة . وحديث « أتموا صلاتكم » رواه أبو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح ، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين يقول : يا أهل مكة صلوا أربعا فإننا قوم سفر » صححه الترمذي . هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الإمام فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الإمام ، فإن لم يفعل وسجد فسدت صلاته لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل الإمام . وقد بقي على الإمام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما ، فإن انفرد فسدت ، بخلاف ما لو نوى الإمام بعد ما سجد المقتدى فإنه يتم منفردا ، فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد ، وقدمنا في باب الحدث في الصلاة مسألة استخلاف الإمام المسافر مقيما فأرجع إليها هناك وأتقنها .

(وهذه مسائل الزيادات) مسافر ومقيم أم أحدهما الآخر ، فلما شرعا شكنا في الإمام استقبلا لأن الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها ، وإمامة المقتدى مفسدة ، واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم ففسد عليهما . قيل تأويله إذا افترقا عن مكانهما ، أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتديا حملا على السنة ، وقيل لا لأن قيام المقتدى عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ، ولو لم يشكنا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث الآخر فخرج ثم شكنا فسدت صلاة من خرج أولا لا الثاني لأن الأول سواء كان إماما أو مقتديا لما خرج أولا صار مقتديا بالمتأخر ، ثم إذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الإمام وذلك مفسد ، بخلاف الثاني فإنه خرج وهو إمام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصلي أربعا مسافرا كان أو مقيما ، ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لأن ذلك فرض على المسافر إن كان إماما ، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر وتحولت إمامته إليه ، واحتمال الاقتداء ثابت ، وإن لم يعلم الأول خروجا فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منهما ، وكذا إن خرجا معا لفساد صلاة المقتدى منهما نخلو مكان الإمام واحتمال الاقتداء في كل منهما ثابت ، ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكنا في الإمام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعا

صلاة الإمام . وأما إذا علموا بعد الصلاة بحال الإمام جازت صلاتهم ، وإن لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء ، وبهذا القول يعلم حاله في الآخرة بقوله فإن قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجبا على الإمام لأن إصلاح صلاة القوم يحصل به ، وما يحصل به ذلك فهو واجب على الإمام فكيف قال ويستحب ؟ أجيب بأن إصلاح صلاتهم ليس بموقوف على هذا القول ألبيته بل إذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله أنه

(وإذا دخل المسافر في مصره أتم الصلاة وإن لم ينو المقام فيه) لأنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد

ويتابعه المسافر لأن المقيم إن كان إماما كان له أن يصلي أربعاً وإن كان مقتدياً انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد ، ويتابعه المسافر في ذلك لأنه إن كان إماماً تمت صلاته فلا تضره المتابعة في الزيادة ، وإن كان مقتدياً انقلب فرضه أربعاً ، واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ، ولو لم يشكك حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكك بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولاً دون الثاني ، لأن الأول لو كان مقيماً ، فإن كان مقتدياً بالمسافر لا تفسد صلاته لأنه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه ، وإن كان إماماً فسدت صلاته لأنه لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمسافر ، فإذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته ، فإن كان الأول مسافراً إن كان إماماً لم تفسد صلاته لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان فلم يصير مقتدياً بالمقيم لانتهاء الاقتداء ، وإن كان مقتدياً تفسد صلاته لخروج الإمام بعده ففسدت صلاة من خرج أولاً من وجهه وجازت من وجهه فيحكم بالفساد والمتأخر لا تفسد صلاته لأنه منفرد عند الخروج ، ويصلي ركعتين ليصير أربعاً ، لأنه إن كان مقيماً لا بد له من ذلك وإن كان مسافراً فبالاقتداء يجب ذلك واحتمال الابتداء ثابت ، وإن شكك في الذي خرج أولاً فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت ، وإن خرجا معاً فصلاة المقيم تامة ، لأنه لو كان إماماً لم تتحول إمامته إلى المسافر ، وإن كان مقتدياً انتهى حكم الاقتداء فصار منفرداً ، وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتدياً وقد خلا مكان إمامه ، وإن شكك بعد ما صلى ثلاثاً أو أربعاً ولم يحدث القياس أنه تعتبر الأحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتدياً بالمسافر في الشفع الثاني . وفي الاستحسان : تجوز صلاتهما ، ويجعل المقيم إماماً حملاً لأمرهما على الصحة لأن الظاهر من المسامح الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرمت بنسبتهما ، القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان . وفي الاستحسان تلزمه حجة وعمره حملاً لأمره على المسنون المتعارف وهو القرآن ، وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه في الظهر وترك القعدة على رأس الركعتين فسلموا وسجدوا للسهو ثم شكك في الإمام يجعل المقيم إماماً ، وكذلك لو ترك القراءة في الأوليين أو لإحدهما ، فلما سلموا وسجدوا للسهو شكك يجعل المقيم إماماً إذا جعلنا المقيم إماماً في مسئلتنا ، فإن أحدث المقيم أولاً وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فسدت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فإن أحدثا معاً أو متعاقبا وخرجا معاً فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الإمام وجازت صلاة المقيم لأنه منفرد وإن

مسافر حملاً لأمره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة إعلام بأنه مسافر وإزالة للهمة عن نفسه واقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فإنه قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر فكان أمراً مستحباً لا واجباً . قال (وإذا دخل المسافر مصره أتم الصلاة) معناه : إذا استكمل المسافر بسيره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الأصيل أتم الصلاة وإن لم ينو الإقامة فيه لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ، وفيه نظر لأن العزم فعل القلب وهو أمر باطن ، وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه ، بل الظاهر من حال المسافر العائد إلى وطنه أن يكون في عزمه المقام فيه ، ولعل المراد عزم جديد لمدة الإقامة خمسة عشر يوماً فإن الظاهر عدمه ، والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الإقامة إنما تعتبر لصيرورة المسافر مقيماً في مصر

(ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الأول قصر) لأنه لم يبق وطن له ؛ ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين ، وهذا لأن الأصل أن الوطن الأصلي يبطل بمثله دون

خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا فيما تقدم (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره) قيد بالأمير فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ له أهلا في الآخر فإنه يتم في الأول كما يتم في الثاني (قوله عد نفسه من المسافرين) هو في الحديث المذكور آنفا حيث قال « فلما قوم سفر » (قوله وهذا لأن الأصل الخ) قيل الأوطان ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الإنسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ، ولو تزوج المسافر في بلد لم ينو الإقامة فيه قيل يصير مقيما وقيل لا . ووطن إقامة وهو ما ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا على نية أن يسافر بعد ذلك . ووطن سكني وهو ما ينو الإقامة به أقل من خمسة عشر يوما . والمحققون على عدم اعتبار الثالث لأنه يوصف السفر فيه كالمغازاة ، ولذا تركه المصنف . والأصلي لا ينتقض إلا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الإقامة . ووطن الإقامة ينتقض بالأصلي ووطن الإقامة والسفر . وتقديم السفر ليس بشرط لثبوت الأصلي بالإجماع ، وهل هو شرط لثبوت وطن الإقامة ؟ عن محمد فيه روايتان : في رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية ، وفي أخرى إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر ، حتى لو خرج من مصره لا لقصده السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر لا يصير تلك القرية وطن إقامة وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر ، وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الإقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا يصير تلك القرية وطن إقامة . والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات : بغدادى وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيا به خمسة عشر ، وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك ، فلما قدماه خرجا منه إلى الكوفة ليقيا بها يوما ثم يرجعا إلى بغداد فإنهما يمان الصلاة بها إلى الكوفة لأن خروجهما من وطنهما إلى القصر ليس سفرا وكذا من القصر إلى الكوفة فبقيا مقيمين إلى الكوفة ، فإن خرجا من الكوفة إلى بغداد يقصران الصلاة ، وإن قصدوا المرور على القصر لأنهما قصدوا بغداد وليس لهما وطن ، أما الكوفي فلائن وطنه بالكوفة نقض وطن القصر . وأما البغدادى فعلى رواية الحسن يتم الصلاة ، وعلى رواية هذا الكتاب : يعنى الزيادات يقصر . وجه رواية الحسن أن وطن البغدادى بالقصر صحيح لأنه نوى الإقامة في موضعها ولم يوجد

غيره لأن مكثه في حيز التردد بين أن يكون للسفر وبين أن يكون للإقامة فاحتيج إلى النية ، فأما في مصره فهو متعين للإقامة كما كان قبل السير ، وأما إذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد العزم على الدخول في مصره يصير مقيما ويتم صلاته وإن لم يدخل لما ذكرنا من قبل أنه رفض الإيجاب لا ابتداءه . وقوله (ومن كان له وطن فانتقل منه) اعلم أن عامة المشايخ قسموا الأوطان على ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الرجل أو البلد الذي تأهل فيه . ووطن إقامة وهو البلد الذي ينو المسافر فيه الإقامة خمسة عشر يوما ويسمى وطن سفر أيضا . ووطن السكنى وهو البلد الذي ينو المسافر فيه الإقامة أقل من خمسة عشر يوما . والمحققون منهم قسموا الوطن إلى الأصلي ووطن الإقامة ، ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لأنه لم تثبت فيه الإقامة بل حكم السفر فيه باق ، والأصل

(قوله يصير مقيما ويتم صلاته لما ذكر من قبل) أقول : ذكره في هذا الباب قبل رقتين تخميننا وهو قوله وقالوا نية الإقامة في المغازاة إنما

السفر ، ووطن الإقامة يبطل بمثله وبالسفر بالأصل (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة) لأن اعتبار النية في موضعين يقتضى اعتبارها في مواضع ، وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه

ما ينقصها ، وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر. وجه رواية هذا الكتاب أن وطن الإقامة لا يكون إلا بعد تقديم السفر لأن الإقامة من المقيم لغو ، ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا إلى بغداد انتهى . ورواية الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر . ومثاله : في ديارنا قاهري خرج إلى بلبيس فنوى الإقامة بها خمسة عشر ، ثم خرج منها إلى الصالحية ، فلما دخلها بدا له أن يرجع إلى القاهرة ويمرّ ببلبيس ، فعلى رواية اشتراط السفر بوطن الإقامة يقصر إلى القاهرة ، وعلى الأخرى يتم . ومثال انتقاض وطن الإقامة بمثله يبين ما قلنا أيضا ، وهو ما ذكره من خراساني قدم الكوفة ونوى الإقامة بها شهرا ثم خرج منها إلى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود إلى خراسان ومر بالكوفة فإنه يصلي ركعتين ، لأن وطنه بالكوفة كان وطن إقامة ، وقد انتقض بوطنه بالحيرة لأنه وطن إقامة مثله ، وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لأنه وطن إقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان وإن لم يكن نوى الإقامة بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لأن وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج إلى الحيرة لأنه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان . ولو أن الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فإنه يقصر لأن وطنه بالكوفة بطل بالسفر ، بخلاف ما لو عزم على العود إلى الوطن الأصلي فإنه إذا لم يكن بين هذا الموضع الذي بلغ إليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقبلا ، وإن كان بينهما مدة سفر لا يصير مقبلا فيقصر حتى يدخل وطنه لأن العزم في الوجه الأول ترك السفر ، فنية الإقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم . وفي الوجه الثاني ترك السفر إلى جهة وقصده إلى جهة أخرى فبقى مسافرا كما كان . وفي النوادر : خرج من مصره مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقبلا من ساعته دخل مصره أو لم يدخل ، لأن قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت ، فإذا دخله صلى أربعاً ، فإن علم قبل

أن الوطن الأصلي يبطل بالوطن الأصلي دون وطن الإقامة ، وإنشاء السفر وهو أن يخرج قاصدا مكانا يصل إليه في مدة السفر لأن الشيء إنما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شيء فيبطل بما يساويه ، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال « أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر » وأما وطن الإقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وإنشاء السفر أيضا لأنه ضده . فإن قيل : فهو ضد للوطن الأصلي أيضا فلم يبطله ؟ فالجواب : أنه لم يبطله بالأثر لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة إلى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجد نية الإقامة بعد الرجوع . وقوله (لأن اعتبار النية في موضعين يقتضى اعتبارها في مواضع) يعني إلى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم (وهو) أى اعتبارها في مواضع (ممتنع)

لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قبل ذلك فتصح الخ (قوله لأنه ضده الخ) أقول : لظهور مضادة السفر الإقامة (قوله فإن قيل فهو ضد للوطن الأصلي أيضا الخ) أقول : ذلك أن يمنع ذلك إلى أن يقوم الدليل . قال ابن الهمام : المسافر لو تزوج ببلده ولم ينو الإقامة فيها قيل يصير مقبلا وقيل لا اه .

إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيماً بدخوله فيه ، لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته (ومن فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ، ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر أربعاً) لأن القضاء بحسب الأداء ، والمعتبر في ذلك آخر الوقت لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء في الوقت

أن يدخله أن الماء أمامه فمشى إلى الية فتوضأ صلى أربعاً أيضاً لأنه بالنية صار مقيماً ، فبالمشي بعد ذلك في الصلاة أمامه لا يصير مسافراً في حق تلك الصلاة وإن قارنت النية فعل السفر حقيقة ، لأنه لو جعل مسافراً لفست لأن السفر يمنع عنه حرمة الصلاة ، بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه ، فلو تكلم حين علم أن الماء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد الماء فتوضأ ، إن وجدته في مكانه صلى أربعاً ، وإن مشى أمامه حتى وجده صلى ركعتين لأنه صار مسافراً ثانياً بالمشي بنية السفر خارج الصلاة ، بخلاف المشي في حرمة الصلاة ، وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقيماً بنية الإقامة في حرمة الصلاة حتى يتم أربعاً ، فلننتمم الكلام فيه بذكر ما يستفنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول : يصير مقيماً بنية الإقامة في الصلاة حتى يتغير فرضه إلى الرباعية ، إلا إن خرج الوقت وهو فيها فنوى الإقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت ، وإلا أن يكون لاحقاً فراغ إمامه المسافر ثم نوى الإقامة ، لأن اللاحق مقتد حكماً حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو ، ففراغ الإمام كأنه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملاً للتغير في حق الإمام ، فكذا في حق اللاحق ، بخلاف المسبوق ، وإذا عرف هذا فلونواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير ، وكذا لو كان قام إلى الثالثة ساهياً قعد أولاً فنواها قبل أن يسجد لأنه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية إلا أنه يعيد القيام والركوع لأنهما نفل فلا ينوبان عن الفرض ، فإن لم ينو حتى سجد لا يتغير لأن النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف إليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما إذا كان قعد وأربع فيما إذا لم يكن قعد لما عرف في سجود السهو عندهما ، ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية ، ولو أن مسافراً صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما أو في إحدهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام إلى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعاً عندهما ويقرأ في الآخرين قضاء عن الأولين . وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة في ركعة ، وكان القياس على قول أبي حنيفة أن تفسد لما سلف له من فسادها بتركها في ركعتين ، لكنه استحسناً هنا فقال ببقاء التحريم وإن تركت القراءة في الركعتين ، لأن صلاة المسافر بعرض أن تلحقها مدد نية الإقامة فيقضى القراءة في الباقي فلا يتحقق تقرر المفسد إلا بالخروج عن تلك الصلاة ، بخلاف فجر المقيم ، ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالإجماع ، ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافاً لهما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجهُ أولاً (قوله لأنه) أي آخر الوقت هو المعتبر في السببية في حق

لأن إقامته حينئذ إنما تكون بنزوله وترويع دابته ، والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيماً إن نوى ، وهو فاسد لاختلاف اللوازم الدالة على عدم الاجتماع . وقوله (إلا إذا نوى) مستثنى من قوله لم يتم الصلاة . وقوله (لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته) ظاهر ، ألا ترى أن السوقي إذا قيل له أين تسكن يقول في محلة كذا ونهاره كله في السوق . وقوله (لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء) يعنى عند عدم الأداء قبل آخر الوقت لما عرف في الأصول ؛ ففي آخر الوقت إن كان مسافراً وفاتته الصلاة قضى ركعتين وإن كان في أول الوقت مقيماً ، وإن كان مقيماً فيه وفاتته الصلاة قضى أربعاً وإن كان في أوله مسافراً . واعترض بأن كلامنا في القضاء

(والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء) وقال الشافعي رحمه الله : سفر المعصية لا يفيد الرخصة لأنها تثبت

المكلف ، لأنه أو أن تقرره ديناً في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقررته كما في حقوق العباد ، وأما اعتبار كل الوقت إذا خرج في حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال إذ الأصل في أسباب المشروعات أن تطلب العبادات كاملة ، وإنما تحمل نقصها لعروض تأخيرها إلى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه إذا عجز عن أدائها قبله ، وبخروجه عن غير إدراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الأمر على الأصل من اعتبار وقت الوجوب . وقال زفر : إذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر يقضى صلاة السفر ، وإن كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل إلى الذي يسع التحريمة وقد أسلفناه ، وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعاً ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فإنه يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت ديناً في الذمة في آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر ، بخلاف العصر فإنه خرج وقتها وهو مقيم ، ولا يشكل على هذا المريض إذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فإنه يجب أن يقضيها في الصحة قائماً لأن الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه إذ ذلك ، فحيث لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الأصل ، ولذلك يفعلها المريض قاعداً إذا فاتت عن زمن

وإذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سبباً لما عرف لا الجزء الأخير . وأجيب بأن بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الأخير وإن فات الوقت ، فجاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك . وأقول : الاعتراض ليس بوارد لأن المصنف قال القضاء بحسب الأداء : يعني أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعاً ، ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه . ثم بين أن المعتبر في السببية للأداء هو الجزء الأخير من الوقت ، وهذا أيضاً لا نزاع فيه وبه يتم مراد المصنف . وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر لا مدخل له في مراد المصنف ، وهذا واضح فتأمله يغنيك عن التطويل . ونوقض قولهم القضاء بحسب الأداء بما إذا دخل المسافر في صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الإمام أو المقتدى صلاته على نفسه فإنه يقضى ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة أربعاً . وأجيب بأنه إنما لزمه الأربع لمتابعة الإمام وقد زال ذلك بالإفساد فعاد إلى أصله ، ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء في الوقت كان عليه أن يصلي صلاة السفر فكذا ههنا . وقوله (والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء) السفر على ثلاثة أقسام : سفر طاعة كالجهاد ، وسفر مباح كالتجارة ، وسفر معصية كقطع الطريق والإباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم . والأولان سببان للرخصة بلا خلاف ، وأما الأخير فكذلك عندنا خلافاً للشافعي . قال : لأن الرخصة تثبت تخفيفاً ، وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليب لأن

(قوله وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لم ينتقل هنا أيضاً إلى كل الوقت ليظهر أثره في مقيم مسافر في آخر الوقت فيتم صلاته أربعاً لكونه مقيماً في أكثره .

تخفيفاً فلا تتعلق بما يوجب التغليب . ولنا إطلاق النصوص ، ولأن نفس السفر ليس بمعصية ، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق بالرخصة .

الصحة ، أما صلاة المسافر فإنها ليست إلا ركعتين ابتداء ، ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة (قوله فلا تتعلق بما يوجب التغليب) يعنى المعصية ، وهذا لأن قصد قطع الطريق وقتال الإمام العدل والإبقاء للعبد وعدم المحرم ، وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطأ بمعصية فيدفع الرخصة قياساً على قطاع الطريق في منعهم من صلاة الخوف إذا خافوا الإمام وعلى زوال العقل بمحذور في عدم سقوط الخطاب . ولنا إطلاق النصوص : أى نصوص الرخصة قال تعالى - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - وقال عليه الصلاة والسلام « يسمح المسافر ثلاثة أيام ولياليها » وما قدمنا من الأحاديث المفيدة تعليل القصر على مسمى السفر فوجب إعمال إطلاقها إلا بمقيد ولم يوجد ، أما نص الكتاب فلأنه لو تم القياس الذى عينه لم يصلح مقيداً له عندنا فكيف ولم يتم فلا فلا يصلح مقيداً له ولا لغيره من الأحاديث وذلك لاختلاف الجامع فإن المؤثر فى أصله فى منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لا بد أن يكون مباحاً وهو فى صلاة الخوف الخوف وهو فى قطاع الطريق سبب عن نفس المعصية : أعنى قطع الطريق ، وسبب السبب سبب ، فلو ثبتت الرخصة أعنى جواز صلاة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هى الموجبة للتخفيف ، وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية نفسها : أعنى شرب المسكر إلى آخر ما قررناه ، بخلاف ما نحن فيه فإن السبب السفر وليس هو مستند إلى قطع الطريق ، فإن الذى صيره مسافراً ليس قطع الطريق بل الشروع فى السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلاً فعراً السبب فى نفسه عن المعصية وكانت هى مجاورة له ، وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعاً كالصلاة فى المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر ، وهذا بناء على أن المراد بالسبب الفاعل لا الغائى .

[فروع] التبع كالعبد والغلام والجندي والمرأة إذا وفاها مهرها والأجير والتلميذ والأسير والمكره تعتبر نية الإقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون اختلفوا فى وقت لزومهم حكم الإقامة فقل من وقت نية المتبوعين ، وقيل من وقت علمهم . كما فى توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل ، والأحوط الأول فيكون كالعزل الحكيم فيقضون ما صلوا قصر قبل علمهم ، وفى العبد المشترك بين مسافر ومقيم ، قيل يتم ، وقيل يقصر ، وقيل إن كان بينهما مهياً فى الخدمة قصر فى نوبة المسافر وأتم فى نوبة المقيم ، ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أمّ سيده فى السفر فنوى السيد الإقامة صحّت ، حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما ، وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد فى الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت ، ولو كان العبد أمّ مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الإقامة صحّت نيته فى حق

إضافة الحكم إلى وصف يقتضى خلافه فساد فى الوضع (ولنا إطلاق النصوص) قال الله تعالى - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - وقال صلى الله عليه وسلم « فرض المسافر ركعتان » وقال « يسمح المقيم يوماً وليلة ، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها » والكل كما ترى مطلق ، فزيادة قيد أن لا يكون عاصياً نسخ على ما عرف فى الأصول (ولأن نفس السفر ليس بمعصية) إذ هو عبارة عن خروج مديد ، وليس فى هذا المعنى شئ من المعصية (وإنما المعصية ما يكون بعده) كما فى السرقة (أو مجاوره) كما فى الإباق (فصلح) من حيث ذاته (متعلق الرخصة)

عبد لا في حق القوم في قول محمد ، فيقدم العبد على رأس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعاً ، وهو نظير ما إذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فأحدث فقدم مقيم لا ينقلب فرض القوم أربعاً ، وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلاة ، ثم بما ذا يعلم العبد ؟ قيل ينصب المولى أصبعيه أولاً ويشير بأصبعه ثم ينصب الأربع ويشير بها . وفي حكم الأسير من بعث إليه الوالي ليؤتى به من بلدة ، والغريم إذا لزمه غريمه أو حبسه إن كان قادراً على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضى دينه قبل خمسة عشر يوماً فالنية في السفر والإقامة نيته وإلا فنية الحابس ، ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبي مسافر اختلف فيهما ، فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه إن كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين ، وقيل يصليان ركعتين ، وقيل الصبي إذا بلغ يصلي أربعاً والكافر إذا أسلم يصلي ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة ، ولا يجمع عندنا في سفر بمعنى أن يصلي العصر مع الظهر في وقت إحداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافاً للشافعي ، بل بأن يؤخر الأولى إلى آخر وقتها فينزل فيصلها في آخره ويفتتح الآتية في أول وقتها ، وهذا جمع فعلاً لا وقتاً . لنا من الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها إلا لا يجمع ، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع ، وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » يعني غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه صلى الله عليه وسلم وكأنه ترك جمع عرفه لشهرته ، وما في مسلم من حديث ليلة التعريس أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس في النوم تفريط ، إنما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى » فيعارض ما فيها حديث أنس « أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما ، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق » وفي لفظ لهما عن ابن عمر « كان إذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق » ویر جمع حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوى ، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض ، أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فإنه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي أطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من أن ينزل في آخر الوقت فيصل الوقت في وقتها فيه ثم يستقبل الثانية في أول وقتها . وقد وقع في أحاديث الجمع شيء من الاضطراب ؛ ففي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما « جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر » وفي بعضها « جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر » قيل لابن عباس : ما أراد إلى ذلك ؟ قال : أراد أن لا يخرج أمته ، ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف ، وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة .

لإمكان الانفكاك عما يجاوره كما إذا غصب خفاً ولبسه جاز له أن يسمح عليه لأن الموجب ستر قدميه ، ولا محذور فيه وإنما هو في مجاورته هو صفة كونه مغصوباً ، وموضعه أصول الفقه .

(باب صلاة الجمعة)

(باب صلاة الجمعة)

مناسبتة مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض ، إلا أن التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر ، وفيما قبله في كل رباعية ، وتقديم العام هو الوجه ، ولنا نعى أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتة النصف منها . واعلم أولاً أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع ، يكفر جاحدها ، قال تعالى - إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله - رتب الأمر بالسعى للذكر على النداء للصلاة ، فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة ، ويجوز كون المراد به الخطبة ، وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة ، فالأول ظاهر والثاني كذلك لأن افتراض السعى إلى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير . أو لا ترى أن من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعى إلى الخطبة بالإجماع ، والمذكور في التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الأحق لصدقه عليهما معا ، وقال صلى الله عليه وسلم « الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة : مملوك ، أو امرأة ، أو صبي ، أو مريض » رواه أبو داود عن طارق بن شهاب ، وقال طارق : رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى . وليس هذا قدحا في صحبته ولا في الحديث ، فإن غايته أن يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع . قال النووي : الحديث على شرط الشيخين . وأخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه ، عنه صلى الله عليه وسلم قال « الجمعة واجبة إلا على صبي أو مملوك أو مسافر » ورواه الطبراني عن الحكم بن عمرو ، وزاد فيه « المرأة والمريض » وروى مسلم عن أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على أعواد منبره « ليتنهن أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين » وعن أبي الجعد الضمري وكانت له صحبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » . رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وحسنه ، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه » رواه أحمد بإسناد حسن والحاكم وصححه . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين » رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي ، لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره » . وهذا

(باب صلاة الجمعة)

تناسب هذا الباب لما قبله أن كلا منهما ينصف بواسطة الأول بواسطة السفر ، والثاني بواسطة الخطبة ، إلا أن الأول شامل في كل ذوات الأربع ، والثاني خاص في الظهر ، والخاص بحد العام لأن التخصيص بعد العموم ، والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق ، والميم ساكن عند أهل اللسان والقراء تضمها . وهي فريضة بالكتاب

(باب صلاة الجمعة)

(قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة الخ) أقول : فيه أن قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة يجوز إلى قوله صلاة الجمعة صلاة ظهر قصر لا فرض مبتدأ ، ولا يخفى عليك توجيحه .

(لا تصح الجمعة إلا في مصر جامع ، أو في مصلى المصر ، ولا تجوز في القرى)

باب يحتمل جزءا وإجماع المسلمين على ذلك ، وإنما أكثرنا فيه نوعا من الإكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها ، ومنشأ غلطهم ما سيأتى من قول القدورى : ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته ، وإنما أراد حرم عليه وصحت الظهر ، فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر . وقد صرح أصحابنا بأنها فرض أكد من الظهر وبإكفار جاحدها . ولوجوبها شرائط في المصلى : الحرية ، والذكورة والإقامة ، والصحة ، وسلامة الرجلين والعينين . وقالا : إذا وجد الأعمى قائدا لزمته . أجيب بأنه غير قادر بنفسه فلا تعتبر قدرة غيره كالتز من إذا وجد من يحمله . وشرائط في غيره : المصر ، والجماعة ، والخطبة ، والسلطان ، والوقت ، والإذن العام ، حتى لو أن واليا أغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم تجز أخذنا من إشارة قوله تعالى - نودى للصلاة - فإنه أى تشهير (قوله أو في مصلى المصر) أعنى فناءه فإن المسجد الداخلى فيه انتظمه اسم المصر ، وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به أو منفصل بغلوة ، كذا قدره محمد فى النوادر ، وقيل بميل ، وقيل بميلين ، وقيل بثلاثة أميال ، وقيل إنما تجوز في الفناء إذ لم يكن بينه وبين المصر مزرعة ، إلا أنه لما أعطى اشتراط المصلى . قال المصنف :

والسنة وإجماع الأمة والمعقول . أما الكتاب فقوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاصعوا إلى ذكر الله وذروا البيع - أمر بالسعى إلى ذكر الله ، وهى الخطبة التى هى شرط جواز الجمعة والأمر للوجوب ، وإذا كان السعى واجبا إليها فإلى ما هو المقصود وهو الجمعة أولى ، وأكد ذلك بتحريم المباح ، ولا يكون إلا لأمر واجب مقتضى الحكمة . وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم «اعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة في يومى هذا في شهرى هذا في مقامى هذا ، فمن تركها تهاونا بها واستخفا بها بحقها وله إمام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له ، ألا فلا زكاة له ، ألا فلا صوم له ، ألا أن يتوب ، فمن تاب تاب الله عليه » وأما الإجماع فلأن الأمة قد اجتمعت على فرضيتها ، وإنما اختلفوا في أصل الفرض في هذا الوقت على ما يجرى ، وأما المعقول فلأننا أمرنا بترك الظهر لإقامة الجمعة ، والظهر فريضة لا محالة ، ولا يجوز ترك الفريضة إلا لفرض هو أكد منه . ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات ، فنها ما هو في المصلى كالحرية والذكورة والإقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر عند أبى حنيفة ، ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار ، حتى أن الوالى لو أغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجزه وقاضى ينفذ الأحكام . قال (ولا تصح الجمعة إلا في مصر جامع) هذا بيان شروط ليست في نفس المصلى وهو

(قوله ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات : إلى قوله : ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار الخ) أقول : فيه بحث ، أما أولا فلأن الوقت سبب لاشتراط إلا أن يصار إلى الهجاز ، وأما ثانيا فلأن الوقت لابد منه في سائر الصلوات أيضا . والجواب أنه سبب للوجوب وشرط لصحة المؤدى ، وشرطيته للجمعة ليس كشرطيته لسائر الصلوات ، فإن بخروج الوقت لا تبنى صحة للجمعة لأداء ولا قضاء ، بخلاف سائر ها ، ثم المراد من قوله الإظهار الإذن العام ، وهو أن يفتح أبواب الجامع ويؤذن للناس كافة .

لقوله عليه الصلاة والسلام « لاجمة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع » والمصر الجامع : كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام .

والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز في جميع أفنية المصر : أى وإن لم يكن في مصلى فيها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « لاجمة » الخ) رفعه المصنف ، وإنما رواه ابن أبي شيبة موقوفا على " رضى الله عنه : « لاجمة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة » صححه ابن حزم ، ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمى عن عليّ رضى الله عنه قال : لا تشريق ولا جمة إلا في مصر جامع . وكفى بقول عليّ رضى الله عنهما قدوة . وأما ما روى ابن عباس رضى الله عنهما « أن أول جمة جمعت بعد جمة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجوانا قرية بالبحرين » . فلا ينافي المصرية تسمية الصدر الأول اسم القرية ، إذ القرية يقال عليه في عرفهم وهو لغة القرآن ، قال الله تعالى - وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم - أى مكة والطائف ، ولا شك أن مكة مصر . وفي الصحاح أن جوانا حصن بالبحرين فهى بمصر ، إذ لا يخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ، ولذا قال في المبسوط : إنها مدينة في البحرين ، وكيف والحصن يكون بأى سور ولا يخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة . وما روى عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال : أول من جمع بنا في حرّة بنى بياضة أسعد بن زرارة ، وكان كعب إذا سمع النداء ترحم على أسعد بذلك قال : قلت كم كنتم ؟ قال : أربعون ، فكان قبل مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، ذكره البيهقي وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لأنه كان قبل أن تفرض الجمعة ، وبغير علمه صلى الله عليه وسلم أيضا على ما روى في القصة أنهم قالوا : لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام ، وللنصارى يوم ، فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلى ، فقالوا : يوم السبت لليهود ، ويوم الأحد للنصارى ، فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا إلى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ، ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فتذكر عند هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا إليه في الليلة الثالثة مخافة أن يؤثر به ، ولو سلم فتلك الحرّة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث عليّ عن المعارض ، ثم يجب أن يحمل على كونه سماعا لأن دليل الاقتراض من كتاب الله تعالى يفيد على العموم في الأمكنة إقدامه على نفيها في بعض الأماكن لا يكون إلا عن سماع لأنه خلاف القياس المستمر في مثله ، وفي الصلوات الباقيات أيضا ، والقاطع للشغب أن قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله ليس على إطلاقه اتفاقا بين الأمة إذ لا يجوز إقامتها في البرارى إجماعا ولا في كل قرية عنده ، بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفا ولا شتاء ، فكان خصوص المكان مرادا فيها إجماعا ، فقدّر القرية الخاصة وقدّرنا المصر وهو أولى للحديث على رضى الله عنه ، وهو لو عورض بفعل غيره كان على رضى الله عنه مقدما عليه ، فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرنا إياه ، ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع إلا في الأمصار دون القرى ، ولو كان لنقل ولو آحادا ، ولو مصر الإمام موضعا وأمرهم بالإقامة فيه جاز ، ولو منع أهل مصر أن يجتمعوا لم يجتمعوا . وقال الفقيه أبو جعفر : إذا نهى مجتهدا لسبب من الأسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز ، أما متعتنا وإضرارا فلهم أن يجتمعوا على من يصلى ،

ظاهر ، وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام

ويقیم الحدود ، وهذا عند أبي يوسف رحمه الله ، وعنه أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ، والأول اختيار الكرخي وهو الظاهر ، والثاني اختيار الثلجي ، والحكم غير مقصور على المصلي بل يجوز في جميع أفنية المصر لأنها بمنزلة في حوائج أهله

ولو مصر مصرًا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجتمعون إلا بإذن ، ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى أن يملكه لزمته ، وإن نوى الخروج منه قبل وقتها لا تلتزمه . قال الفقيه : إن نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لا تلتزمه (قوله ويقیم الحدود) احترازًا عن المحكم ، والمرأة إذا كانت قاضية فإنه يجوز قضائها إلا في الحدود والقصاص ، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن ملك إقامتها في ملكه (قوله وهو الظاهر) أي من المذهب . وقال أبو حنيفة : المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع إليه في الحوادث ، وهذا أحص مما اختاره المصنف ، قيل وهو الأصح ، وإذا كان القاضي يفتي

ويقیم الحدود) والمراد بالأمير وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم ، وإنما قال ويقیم الحدود بعد قوله ينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام لا يستلزم إقامة الحدود ، فإن المرأة إذا كانت قاضية تنفذ الأحكام وليس لها إقامة الحدود وكذلك المحكم ، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأنهما لا يفترقان في عامة الأحكام ، فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (وعنه) أي عن أبي يوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لأن من تجب عليهم مجتمعون فيه عادة . قال ابن شجاع : أحسن ما قيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة ، والأول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي . وعن أبي يوسف رواية أخرى غير هاتين الروایتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات . وقوله (والحكم غير مقصور) يعني جواز إقامة الجمعة ليس بمحصور في المصلي (بل يجوز في جميع أفنية المصر لأنها) أي الأفنية (بمنزلة المصر في حوائج أهله) ويعرف من هذا التعليل تعريف الفناء ، وهو ما أعد لحوائج أهل المصر ، وفناء الدار وفناء كل شيء كذلك . وقدر شيخ الإسلام وشمس الأئمة السرخسي فناء المصر بالمغلوة اعتبارًا بما ذكره محمد في النوادر . وقال الشافعي : المصر ليس بشرط ولا فناؤه ، بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الأحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام فيها الجمعة لقوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - من غير فصل ، ولما روي أن أول جمعة جمعت في الإسلام بعد المدينة ما جمعت بجوانا ، وهي قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين ، وكتب أبو هريرة إلى عمر يسأله عن الجمعة بجوانا فكتب إليه أن جمع بها وجيها كنت . والجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم «لا في مصر جامع» ينفي إقامتها في القرى ، والصحابة

(قوله وإنما قال ويقیم الحدود بعد قوله وينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام الخ) أقول : الألف واللام في الأحكام إذا كان للاستفراق وهو الظاهر إذ لا عهد يظهر عدم صحة ما ذكره فليتأمل (قوله من عليه الجمعة) أقول : إلى هنا كلام ابن شجاع (قوله ولما روى أن أول جمعة جمعت في الإسلام) أقول : يعني في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابة أبي هريرة رضي الله عنه لترده في كون إقامتها فيها بأمره صلى الله عليه وسلم أو لأمر حدث مثل تفرق بعض أهله ، فلا يرد أنه يلزمه أن لاتقام الجمعة في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الصديق رضي الله عنه بمكة على ما توهمه بعض أكابر العلماء : أعني الأستاذ العلامة ابن كمال باشا في مجلس بعض أعظم الوزراء . قال المصنف (بل يجوز في جميع أفنية المصر) أقول : أي وإن لم يكن في مصلي فيها

(وتجاوز بمنى إن كان الأمير أمير الحجاز ، أو كان مسافرا عندهما . وقال محمد : لاجعة بمنى) لأنها من القرى

ويقيم الحدود أغنى عن التعداد : وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاض يولى الكورة بأصلها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف وال كذلك ، هل هو مصر نظرا إلى أن لها واليا وقاضيا أولا نظرا إلى عدمهما بها؟ والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن قرية أصلا ، إذ كل قرية مشمولة بحكم . وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتياها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حادثة لفصلها ، وبين ما يأتياها فيفصل فيها ، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلى أربعا بعد الجمعة ينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤدّه بعد ، فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلا ، وهل تنوب عن سنة الجمعة ؟ قدمنا الكلام في باب شروط الصلاة فارجع إليه ، وكذا إذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعته سابقة أولا ينبغي أن يصلى ما قلنا . وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددتها في مصر واحد ، وكذا روى أصحاب الإماء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين ، وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك ، فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق ، فإن صلوا معا أو لم تدر السابقة فسدتا . وعنه أنه يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة . وعن محمد يجوز تعددتها مطلقا . ورواه عن أبي حنيفة . ولهذا قال السرخسى : الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر ، وبه نأخذ لإطلاق : لاجعة إلا في مصر ، شرط المصر ، فإذا تحقق تحقق في حق كل منها . وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهى جامعة لها ، والأصح الأول خصوصا إذا كان مصر كبير ، فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر ، مع أن الوجه المذكور مما يتسلط عليه المنع ، وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة إنما هو إذا زال الاشتباه بعد الأربع لتحقيق وقوعها

حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المناير وبناء الجمع إلا في الأمصار والمدن ، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة ، والآية ليست بحجة له لأن المكان مضمّر فيها بالإجماع حتى لا يجوز إقامة الجمعة في البوادي بالإجماع ، فنحن نضمّر المصر وهو يضمّر القرية ، وجوازا مصر بالبحرين ، وتسمية الراوى قرية لا يبنى ما ذكرنا لأن اسم القرية يطلق على البلدة . وقوله (وتجاوز) يعنى إقامة الجمعة (بمنى إن كان الإمام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافرا) وإنما قيد بكونه مسافرا لأحد أمرين : إما للتنبيه على أنه إذا كان مقيما كان بالجواز أولى . وإما لنفى توهم أن الخليفة إذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة ، كما إذا كان أمير الموسم مسافرا . وفيه إشارة إلى أن الخليفة أو السلطان إذا طاف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره ، فإمامته أولى وإن كان مسافرا ، وقوله (لأنها) يعنى منى على تأويل القرية ، ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لأن تقديره لأنها قرية (من القرى) يعنى أنها ليست بمصر ولا من فوائده لزيادته على الغلوة

(قوله وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة) أقول : ليس فيما ذكره ما يدل على أن المصر شرط صحة الجمعة ، بل غايته أن يدل على كونه شرط الوجوب . وجوابه أنه لو صحت لفعلوا في موضع إعلاما للجواز (قوله لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره الخ) أقول : دلالة على ما ادعاه من وجوب الجمعة على الخليفة إذا طاف في ولايته غير ظاهرة (قوله فإمامته أولى) أقول : ينتقص بالمرأة إذا كانت سلطانة .

حتى لا يعيد بها . ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ، ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لأنها قضاء وبني أبنية . والتعبيد بالخليفة وأمير الحجاز لأن الولاية لهما ، أما أمير الموسم فيلى أمور الحج لا غير (ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان)

نفلا ، أما إذا دام الاشتباه قائما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع النظر في أنها سنة أولا ، فينبغي أن يصلى بعدها السنة لأن الظاهر وقوعها ظهرا لأنه مالم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض ، والله سبحانه أعلم . ومن كان من مكان من توابع المصر فتحكمه حكم أهل المصر في وجوب الجمعة عليه بأن يأتي المصر فليصلها فيه . واختلفوا فيه ؛ فعن أبي يوسف إن كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه وإلا فلا ، وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا ، وعنه أنها تجب في ثلاثة فراسخ ، وقال بعضهم قدر ميل ، وقيل قدر ميلين ، وقيل ستة أميال . وعن مالك ستة ، وقيل إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا . قال في البدائع : وهذا حسن (قوله ولهما أنها) أى منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود والأسواق والسكك ، قيل فيها ثلاث سكك ، وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم ، وذلك غير قادح في مصريتها قبله ، إذا ما من مصر لا يزول تمصره في الحملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة ، وهذا يفيد أن الأولى في الذى قدمناه من قرى مصر أن لا يصح فيها إلا حال حضور المتولى ، فإذا حضر صحت وإذا ظعن امتنعت ، والله أعلم . وعدم التعييد بمنى لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف ، فإن الناس مشغولون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من إلزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج ، أما الجمعة فليست بلازمة ، بل إنما تنفق في أحيان من الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب ، وإنما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بأن منى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين ، وتقدير الفناء بذلك غير صحيح . قال محمد في الأصل : إذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين (قوله لأن الولاية لهما) يعنى أن ثبوت ولاية الإقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للمصير وهو قائم في كل منهما ، والخليفة وإن كان قصد السفر للحج فالسفر إنما يرخص في الترك لا أنه يمنع صحتها ، وسيجىء أنه يجوز للمسافر أن يؤم في الجمعة ، فكذا يجوز أن يأذن في الإقامة إذا كان بمن له الإذن ، وإن كان إنما قصد الطوف في ولاياته فأظهر لأنه حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلاة في طوفه كالسائح ، بخلاف ما إذا كان المحل غير صالح للمصير فلذا قالوا : إذا سافر الخليفة فليس له أن يجمع في القرى كالبرارى (قوله أو لمن أمره) فخرج القاضى الذى لم يؤمر بإقامتها ودخل العبد إذا قلد ولاية ناحية فتجوز إقامته

(ولهذا لا يعيد بها) فلا تقام فيها الجمعة (ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم) لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضى والأبنية والأسواق (وعدم التعييد) أى عدم إقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج بأعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم . لعدم المصرية (ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا) والفرق أن عرفات قضاء ومنى فيه أبنية . وقوله (أما أمير الموسم فيلى أمور الحاج لا غير) يشير إلى أنه إن استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لأن له الولاية حينئذ . وقيل إن كان من أهل مكة يقيمها وإن استعمل على الموسم خاصة ، وإن لم يكن من أهلها لا يقيم عندهما أيضا . وقوله (ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان) أى للوالى الذى لا والى فوقه وكان ذلك الخليفة (أو لمن أمره السلطان) وهو الأمير أو القاضى أو الخطباء . وقال الشافعى : ليس ذلك بشرط لما روى أن عثمان رضي الله

لأنها تقام بجمع عظيم ، وقد تقع المنازعة في التقديم والتقديم ، وقد تقع في غيره فلا بد منه تنميما لأمره (ومن شرائطها الوقت فتصحح ، في وقت الظهر ولا تصحح بعده)

وإن لم تجز أقضيته وأنكحته ، والمرأة إذا كانت سلطنة يجوز أمرها بالإقامة لإقامتها ، ولمن أمره أن يستخلف وإن لم يؤذن له في الاستخلاف ، بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف إن لم يأذن له فيه . والفرق أن الجمعة موقفة تفوت بتأخيرها ، فالأمر بإقامتها مع العلم بأن المأمور عرض للأعراض الموجبة للتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لأن القضاء غير موقت ، وجواز الإقامة فيما إذا مات وإلى مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضي إلى أن يصل وإلى آخر باعتبار أنهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حياته فبموته لا ينزلون كما إذا كان حيا فكان الأمر مستمرا لهم ، ولذا قالوا : إذا مات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة ، بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا تجوز إقامته لانتفاء ما قلنا ، ولو أمر نصراني أو صبي على مصر فأسلم وبلغ ليس لهما الإقامة إلا بأمر بعد الإسلام والبلوغ ، ولو قيل لهما إذا أسلمت أو بلغت فصل فأسلم وبلغ جاز لهما الإقامة لأن الإضافة في الولاية جائزة . وعن بعض المشايخ : إذا كان التفويض إليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لهما الإقامة ، كالأمي والأخرس إذا أمرا به فبرأ وحفظ ، وعلى الأول لا يجوز لأن التفويض وقع باطلا ، والمتغلب الذي لا منشور له إن كانت سيرته بين الرعية سيرة الأمراء وبحكم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته لأن بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط ، والإذن بالخطبة إذن بالجمعة وعلى القلب . وفي نواذر الصلاة : إن السلطان إذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ، إن أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ، ويجوز له أن يصلي بهم الجمعة لأنه يخطب بأمره فصار نائبا عنه ، وإن لم يأمره وسكت فآتم الأول فأراد الثاني أن يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لأن سكوتة محتتمل ، وكذا إذا حضر الثاني وقد فرغ الأول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لأنها خطبة إمام معزول ولم توجد من الثاني ، وهذا كله إذا علم الأول حضور الثاني ، وإن لم يعلم وخطب وصلى والثاني ساكت جازت لأنه لا يصير معزولا إلا بالعلم إلا إذا كتب إليه كتاب العزل أو أرسل رسولا فصار معزولا ، ثم إذا صلى صاحب الشرط جاز لأن عمالهم على حالهم (قوله لأنها تقام بجمع عظيم الخ) حقيقة هذا الوجه أن اشتراط السلطان كفى لا يؤدي إلى عدمها كما يفيد فلا بد منه تنميما لأمره : أي لأمر هذا الفرض أو الجمع ، فإن ثوران الفتنة يوجب تعطيله ، وهو متوقع إذا لم يكن التقديم عن أمر سلطان تعتقد طاعته أو تخشى عقوبته ، فإن التقديم على جميع أهل المصر يعد شرفا ورفعة فيتسارع إليه كل من مالت همته إلى الرياسة

عنه حين كان محصورا بالمدينة صلى على رضى الله عنه بالناس الجمعة ، ولم يرو أنه صلى بأمر عثمان رضى الله عنه وكان الأمر بيده (ولنا أن الجمعة تقام بجمع عظيم) لكونها جامع الجماعات (وقد تقع المنازعة في التقديم) بأن يقول شخص أنا أقدم وغيره يقول أنا أقدم (و) في (التقديم) بأن يقدم طائفة شخصا وأخرى آخر (وقد يقع في غيره) أي في غير أمر التقديم والتقديم من أداء من يسبق إلى الجامع والأداء في أول الوقت وآخره (فلا بد منه) أي من السلطان أو من أمره (تنميما لأمره) وأثر على ليس بحجة لجواز أن ذلك كان بأمر عثمان . سلمناه ولكن إنما فعل لأن الناس اجتمعوا عليه ، وعند ذلك يجوز لأن الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم . قال (ومن شرائطها) أي من شرائط الجمعة (الوقت) وهو وقت الظهر (فتصح فيه ولا تصح بعده) لما روى

(قوله فلا بد منه : أي من السلطان أو من أمره تنميما لأمره) أقول : فيه نوع تأمل حيث لا يظهر دلالة على كون السلطان شرط صحة الجمعة

لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة» (ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبينه عليها) لاختلافهما

فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي إلى التقاتل . وما روى أن علياً رضي الله عنه أقام بالناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال ، فيجوز كونه عن إذنه كما يجوز كونه عن غير إذنه فلا حجة فيه لفريق ، فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم « من تركها وله إمام جائر أو عادل ، ألا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره ، ألا ولا صلاة له » الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط في لزومها الإمام ، كما يفيد قيد الجملة الواقعة حالاً مع ما عيناه من المعنى سالمين من المعارض . وقال الحسن : أربع إلى السلطان ، وذكر منها الجمعة والعيد ، ولا شك أن إطلاق قوله تعالى - فاسعوا - مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظني آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضاً (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم «إذا مالت الشمس» الخ) وروى « أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قال : إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » وفي البخاري عن أنس رضي الله عنه « كان صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تميل الشمس » وأخرج مسلم عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه « كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا زالت الشمس » الحديث . وأما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال : شهدت الجمعة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال ، وذكر عن عمر وعثمان نحوه ، قال : فأرأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكره . لو صح لم يقدح في خصوص مانحن فيه ، فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان . واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لا بعده ، فيرد أنه إنما يتم ما ذكر دليلاً لتامها إذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم ، أو يكون فيه إجماع وهو منتف في جزء الدعوى لأن مالكا يقول ببقاء وقتها إلى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أداها قبل الزوال ، وقيل إذا كان يوم عيد . ويحاج بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت ، حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة لإجماع ، بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الأولى ويتشهد ويصلي عليه صلى الله عليه وسلم ويعظ الناس ، وفي الثانية كذلك إلا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعي لأنه قام الدليل عند أبي حنيفة رحمه الله على أنه من

« أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قبل هجرته قال له : إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » (ولو خرج الوقت وهو فيها) أي الإمام في صلاة الجمعة (استقبل الظهر ولا يبينه عليها لاختلافهما) أي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد إذا أذن له مولاه في الجمعة بين أن يصلي الظهر أو الجمعة مع تعين الرفق في الجمعة بالقلّة ، ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما في جناية المدبر بحيث يجب الأقل على مولاه من الأرش أو القيمة بلا خيار لاتحادهما في المسالية ، وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح في أصح الروايات .

(قوله قال له «إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة» الحديث) أقول : تأمل في دلالة كل عدم صحتها بعده ولو قضاء

(ومنها الخطبة) لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره (وهي

السنن أو الواجبات لا شرط على ما سندر (قوله ومن شرائطها الخطبة) بقيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه ، ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطوير الصلاة بعد اشتغالها على ما ذكرناه آنفا من الموعظة والتشهد والصلاة وكونها خطبتين . وفي البدائع : قدرهما قدر سورة من طوال المفصل إلى آخره وتقدم أيضا وجه اشتراطها ، وتعاد على وجه الأولوية لو تذكر الإمام فائنة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها ، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه ، وكذا إذا خطب جنباً ، ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد كذا في الخلاصة ، وهو خلاف ما يفيد ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تعتقد بهم الجمعة وإن كانوا صماً أو نياماً انتهى . أما الصلاة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتي . واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريم للجمعة لا في حق كل من صلاها ، واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لأنها من التسيبات ، فعن هذا قالوا : لو أحدث الإمام فقدم من لم يشهد بها جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه بان تحريمه على تلك التحريم المنشأة . والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريم فقط ، ألا ترى إلى صحته من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة ، فعلى هذا كان القياس فيما لو

وقوله (ومنها) من شرائط الجمعة (الخطبة) وهي اسم لما يخطب به ، وإنما كانت شرطاً (لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها في عمره بدون الخطبة) وفيه بحث . أما أولاً فإن يقال : الخطبة يجب أن تكون ركناً ولا تكون شرطاً لأنها أقيمت مقام ركعتي الظهر وذلك ركن ، فكذلك ما قام مقامه فلا يتأدى بلا طهارة ولأنها لم يشترط قيامها حالة الأداء ، ولو كانت شرطاً لكان يراعى قيامها حالة الأداء كما اشترط قيام الطهارة وسر العورة ، وأما ثانياً فلأنها إذا كانت شرطاً كانت من ضروريات صلاة الجمعة لأن شرط الشيء لازم له ، والحديث يدل على دوام وجوده ، والدوام لا يستلزم الضرورة ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما ، ولم يكن شيء من ذلك شرطاً للصلاة . والجواب عن الأول أنها ليست بركن لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وإنما تقوم بأركانها فكانت شرطاً ، لأن الله تعالى أمر بالسعي إليها في قوله تعالى - فاسعوا - فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لأن النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال - إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة - ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أولهما إن كانتا مقصودتين ، وإذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطاً لغيرها . وقوله ولو كانت شرطاً لكان يراعى قراءة الخطبة حال الأداء . قلنا : الشرط وجودها لا وجودها حال الأداء . وعن الثاني بأن الدوام قد يستلزم الضرورة إذا دل الدليل الخارجي على ذلك ، وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أننا نعلم بيقين أن شرط الظهر ترك للخطبة والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضاً ، فأما أن تكون فرضاً لذاتها أو لغيرها لا سبيل إلى الأول لما ذكرنا فتعين الثاني ، وكان لازماً من لوازمه فكان شرطاً (وهي

(قوله ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها الخ) أقول : فيه أن الترك أحياناً مأخوذ في تعريف السنة (قوله والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضاً) أقول : هذا يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله عليه الصلاة والسلام فليتأمل ، لكن بقى فيه بحث فإنه منقوض بالمسح على الخفين

قبل الصلاة (بعد الزوال) به وردت السنة (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) به جرى التوارث (ويخطب قائما على طهارة) لأن القيام فيهما متوارث، ثم هي شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالأذان

أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة، لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم، لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكما، ولو أفسد الأول استقبال بهم فكذلك الثاني، ولو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز، ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز، وقيل لا يجوز لأنه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف، بخلاف ما لو قدم الأول جنبها شهدها فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لأن الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال فصيح منه الاستخلاف، بخلاف ما لو قدم الأول صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجوز لأنهم لم يصح استخلافهم فلم يصبر أحدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف، فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه، ولا يجوز ذلك في الجمعة وإن جاز في غيرها من الصلوات لا بشرط إذن السلطان للمتقدم صريحا أو دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها، ولا دلالة إلا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس أحدهم كذلك، أما في حق غير الكافر فلعدم الأهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب، وأما في الكافر فلا لأن هذا من أمور الدين، وهو يعتمد ولاية السلطنة، ولا يجوز أن يشهد للكافر ولاية السلطنة على المسلمين، بخلاف ما لو قدم الأول مسافرا أو عبدا حيث يجوز خلافا لرفر على ما سيأتي، فلم يقدّم الأول أحدا فتقدم صاحب الشرطة أو القاضي جاز لأن هذا من أمور العامة وقد قلدهما الإمام ما هو من أمور العامة فنزلا منزله، ولأن الحاجة إلى الإمام لدفع التنازع في التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائبا للسلطان ومن عماله، فلو قدم أحدهما رجلا شهد الخطبة جاز لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم (قوله ثم هي شرط الصلاة الخ) هذا صورة قياس علة الحكم في أصله كونه شرطا للصلاة لكنه مفقود في الأصل فضلا عن كونه موجودا غير علة، إذ الأذان ليس شرطا، فالأولى ما عينه في الكافي جامعاً وهو ذكر الله في المسجد: أي في حدوده لكرهه الأذان في داخله، ويزاد أيضا فيقال ذكر في المسجد يشترط له الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا إذا

أي الخطبة (قبل الصلاة به وردت السنة) وشرطتها أيضا تقتضي ذلك (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية. وقال الطحاوي: مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر (به جرى التوارث) ولفظ التوارث إنما يستعمل في أمر خطير ذي شرف، وقيل هو حكاية العدل عن العدل، وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هي للاستراحة. وقال الشافعي: إنها شرط حتى لا يكتفى عنده بالخطبة الواحدة وإن طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما خطبة واحدة، فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة» وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لأنه إنما فعل ذلك ليكون أروح عليه لا لأنه شرط (ويخطب قائما على طهارة لأن القيام فيهما متوارث) روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا، قال: ألسنت تتلو قوله تعالى - وتركوك قائما - كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة. والذي روى عن عثمان أنه كان يخطب قاعدا إنما فعل ذلك لمرض أو كبر في آخر عمره. وقوله (فيستحب فيها الطهارة) يعني عن الجنابة والحدوث جميعا كالأذان. ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من حيث أنها أقيمت مقام شرط الصلاة وتقام بعد دخول الوقت. كما أن الأذان أيضا ذكر له شبه بالصلاة من

(ولو خطب قاعداً أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود إلا أنه يكره لمخالفته التوارث وللفضل بينها وبين الصلاة (فإن اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله . وقالوا : لابد من ذكر طويل يسمى خطبة) لأن الخطبة هي الواجبة ، والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة . وقال الشافعي لا تجوز حتى يخطب خطبتين اعتباراً للمتعارف . وله قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - من غير فصل . وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال :

كان جنباً كالأذان (قوله لحصول المقصود) وهو الذكر والموعظة ، وهذا لأن المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلاً لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الإتمام ، وقد أثر عن عليّ وعائشة رضي الله عنهما «إنما قصرت لمكان الخطبة» وهذا حاصل مع القعود وما معه لأنها أقيمت مقام الركعتين ليشترط ما ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه ؛ ألا ترى إلى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام ، فعلم أن القيام فيها لأنه أبلغ في الإعلام إذ كان أنشئ للصوت فكان مخالفته مكروهاً . ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعداً فقال : انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعداً والله تعالى يقول - وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً - رواه مسلم ، ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة ، فعلم أنه ليس بشرط عندهم (قوله لابد من ذكر طويل) قيل أقله عندهما قدر التشهد (قوله وله قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله -) من غير فصل بين كونه ذكراً طويلاً يسمى خطبة أو ذكراً لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الأعم ،

حيث أنه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت . قيل في عبارته نظر لأنه يدل على أن الأذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط ، لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط للصلاة (ولو خطب قاعداً أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود) وهو الذكر والموعظة . وخالف أبو يوسف والشافعي فيما إذا خطب على غير طهارة . والشافعي وحده إذا خطب قاعداً . لهما في الأول أن الخطبة بمنزلة شرط الصلاة لما في الأثر ، وهو ما روى أن ابن عمر وعائشة قالوا : إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة ، فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها . وللشافعي في الثاني أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة . والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب ، وتأويل الأثر أنها في حكم الثواب كشرط الصلاة لا في شرائطها . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله جاز . وقوله (لمخالفته التوارث) متعلق بقوله خطب قاعداً . وقوله (للفصل بينها وبين الصلاة) يتعلق بقوله أو على غير طهارة ، ولم يذكر أنه يعيدها إذا كان على غير طهارة . وقيل ينبغي أن تعاد استحباباً كإعادة أذانه . وقوله (فإن اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز) يعني إذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا إله إلا الله جاز عند أبي حنيفة ، وأما إذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق (وقالوا : لابد من ذكر طويل يسمى خطبة) وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي ، وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله إلى قوله عبده ورسوله (لأن الخطبة هي الواجبة) يعني بالإجماع (والتسبيحة أو التحميدة أو التهليل لا تسمى خطبة . وقال الشافعي : لا يجوز حتى يخطب خطبتين) تشتمل الأولى على التحميدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة آية ، وكذلك الثانية إلا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات (اعتباراً للتوارث) فإنه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولأبي حنيفة قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله -) والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين ، وقد أطلق

(قوله وهو غلط لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط الصلاة) أقول : فيه بحث

الحمد لله فأرتج عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لأن الجمعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام ، وقالوا : اثنان سواء) قال : والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده . له أن في المثنى معنى الاجتماع هي منبئة عنه . ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث لأنه جمع تسمية ومعنى ، والجماعة شرط على

بالقطع ، غير أن المأثور عنه صلى الله عليه وسلم اختيار أحد الفردين : أعنى الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا أو سنة ، لا أنه الشرط الذي لا يجزئ غيره إذ لا يكون بيانا لعدم الإجمال في لفظ الذكر ، وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها ، فهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فإنها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه ، وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال : الحمد لله ، فأرتج عليه ، فقال : إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم إلى إمام فعال أخرج منكم إلى إمام قوال ، وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم ، ونزل وصلى بهم لم ينكر عليه أحد منهم ، فكان إجماعا منهم ، إما على عدم اشتراطها ، وإما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وإن لم تسم به عرفا ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الذي قال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى « بئس الخطيب أنت » فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام ، والخطاب القرآني إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضى ذلك ، ولأن هذا العرف إنما يعتبر في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم ، فأما في أمر بين العبد وربّه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ، ثم يشترط عنده في التسيبحة والتحميدة أن تقال على قصد الخطبة ، فأوجب لعطاس لا يجزئ عن الواجب ، ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز ، وهذا الكلام هو المعتد لأبي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه ، وفي الأصل قال فيه روايتان ، فليكن المعتبر إحداهما المتفرعة على الأخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ، ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة الرجال صم أو نيام أو لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا أو مسافرين .

[فرع] يكره للخطيب أن يتكلم في حال الخطبة للإخلال بالنظم إلا أن يكون أمرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة (قوله وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة ، وقالوا اثنان سوى الإمام ، وقال الشافعي أربعون ، ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين ، كما لا حجة لمن نفي اشتراط الأربعين بأن يوم النفر بقي معه صلى الله عليه وسلم اثنا عشر . أما الأول فلأن اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضى تعيين ذلك العدد شرعا ، وما رواه عن جابر : مضت السنة أن في كل ثلاثة إماما وفي كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف . قال البيهقي : لا يحتج بمثله ، وأما الثاني فلأن كون

عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير ، فالزيادة عليها نسخ . وما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه لما صعد المنبر أول جمعة ولي قال : الحمد لله فأرتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم : أى أغلق فنزل وصلى وكان بمحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدل على أن هذا المقدار كاف . قال (ومن شرائطها الجماعة) الجماعة شرط الجمعة بالإجماع والاختلاف في العدد ؛ فعند أبي حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الإمام وعندهما اثنان سواء . قال المصنف (والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده . له أن في المثنى معنى الاجتماع) لأن فيه اجتماع واحد وآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكر أن الجمعة مشتقة من الجماعة ، وفي الجماعة اجتماع لا محالة (ولهما) أى لأبي حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث) يعنى سلمنا أن الجمعة تنبئ عن الاجتماع ، لكن

حدة ، وكذا الإمام فلا يعتبر منهم (وإن نفر الناس قبل أن يركع الإمام ويسجد ولم يبق إلا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة ، وقالوا : إذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلاة صلى الجمعة ، فإن نفروا عنه بعد ما ركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافا لـ زفر . هو يقول : إنها شرط فلا بد من دوامها كالوقت . ولهما أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة . ولأبي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة ، ولا يتم ذلك إلا بتمام

الباقى اثني عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي ، وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا . وأيضا بقاء أولئك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بأكثر بأن رجعوا أو جاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة ، فقال أبو يوسف : مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغى أقل مدلوله ثلاثة لا خمس مانحن فيه ، إذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالوا بل الشرط ذلك لأن قوله تعالى - فاسعوا - صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو إلى ذكر يستلزم ذاكرة فلزم الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الإمام وهو المطلوب (قوله إلا النساء والصبيان) يعنى من لا نتبعهم الجمعة (قوله خلافا لـ زفر) فعنده إذا نفروا قبل القعدة بطلت ، وخاصل المذكور من وجهه

الخطاب ورد للجمع وهو قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - والجمع الصحيح هو الثلاث (قوله جمعا تسمية ومعنى) فإن قيل : ففيما قاله أبو يوسف كذلك لأنه يعتبر مع الإمام ثلاثة ؟ أجاب بقوله : والجماعة شرط على حدة ، وكذلك الإمام ، فلا يعتبر الإمام من الجماعة وذلك لأن قوله تعالى - فاسعوا - يقتضى ثلاثة ، وقوله - إلى ذكر الله - يقتضى ذاكرة فذلك أربعة . ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح إماما ، حتى إذا كان أحدهم صيبا أو مجنونا لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتم بهم لصلاحياتهم للإمامة ، وكما نفي الآية مادون الثلاث نفي اشتراط الأربعين لعدم دلالة عليه بيقين . وقوله (وإن نفر الناس) أعلم أن الناس إذا نفروا قبل شروعاتهم في صلاة الجمعة مع الإمام لا يصلى الجمعة بخلاف ويصلى الظهر ، وإن نفروا بعده فإن كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما ، وإن كان بعده بنى عليها عندهم خلافا لـ زفر فإنه يقول : إنها شرط الأداء لأن التحريم منهم مقارنا لتحريم الإمام ليس بشرط بالاتفاق ، ولو كانت شرطا للانعقاد لاشتراط ذلك فكانت كالوقت ، ودوامه شرط لصحة الجمعة ، فكذا دوامها ، ولم يوجد إذا نفروا بعد السجود . ولهما أنها شرط الانعقاد لأن الأداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق ، وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة ، فإن دوامها إلى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق . وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم ، والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة لأن مادونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها إليها : أى من دوام الجماعة إلى الركعة بخلاف المضاف : أى إلى تمام الركعة .

(قوله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى) أقول : فإن قيل : المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل اللفظ الدال عليها . قلنا : ممنوع فالمراد بالتسمية الإطلاق (قوله لعدم دلالة عليه بيقين) أقول : بخلاف الثلاثة حيث يدل عليها بيقين (قوله ولهما أنها شرط الانعقاد الخ) أقول : معارضة لدليل زفر ، قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير : غير أنا أجزأنا افتتاح الإمام وعنده قوم متأهبون ضرورة العجز عن المقارنة انتهى ، فأقول : خرج الجواب عن قول زفر لأن التحريم منهم الخ (قوله لأن الأداء قد ينفك عنها الخ) أقول : كذلك الانعقاد ينفك عنها ، إذ مقارنة التحريم ليست بشرط كما قال زفر (قوله والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة) أقول : الظاهر أن يقال : والشروع فيها لا يتم الخ ، لأن مادون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع . وفي شرح الجامع الصغير

الركعة لأن ما دونها ليس بصلاة فلا بد من دوامها إليها ، بخلاف الخطبة فإنها تنافى الصلاة فلا يشترط دوامها ، ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لأنه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة (ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أغني) لأن المسافر يخرج في الحضور ، وكذا المريض والأعشى ، والعبد مشغول بخدمة مولاه ، والمرأة بخدمة الزوج فعذرنا دفعاً للخرج والضرر (فإن حضرنا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت) لأنهم تحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام (ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم في الجمعة) وقال زفر : لا يجوز له لأنه لا يفرض عليه فأشبهه الصبي والمرأة . ولنا أن هذه رخصة ، فإذا حضرنا يقع فرضنا على ما بيننا ،

ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ، ثم نقض قياسه بأنه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لأنه منفرد فيما يقضيه ، كما لا تصح صلاة الجمعة إذا كان بعينها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول إنها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلي تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الأركان لأن دخول الشيء في الوجود بدخول جميع أركانه ، فلم يسجد لا يصير مصلياً بل مفتتحاً الركن ركن ، فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق معنى الصلاة ، ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته إياهما في إلحاق الجماعة بالخطبة في أنه لا يشترط بقاؤها إلى آخر الصلاة وإن خالفهما في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه : أي وجه زفر ووجههم ولم نقل وجههما (قوله ولا تجب الجمعة على مسافر الخ) الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق في العبد . وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخل بالحفظ ، وينبغي أن يجري الخلاف في معتق البعض إذا كان يسعى ، ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة ، وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص . وقال الدقاق ليس له منعه ، فإن كان قريباً لا يحيط عنه شيء ، وإن كان بعيداً يسقط عنه بقدر اشتغاله ، فإن قال الأجير : حط عنى الربع بقدر اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك ، والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط ، وفي الكافي صح أنه صلى الله عليه وسلم أقام الجمعة بمكة مسافراً (قوله على ما بيننا) إشارة إلى قوله لأنهم تحملوا الخ فيقع فرضاً فصار كمسافر إذا صام رمضان يقع فرضاً

وقوله (بخلاف الخطبة) جواب عن قياسهما الجماعة بها . ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة ، فإن الإمام هو الذي يخطب ، ولا يمكنه أن يخطب في صلاة فلا يشترط دوامها . وقوله (ولا معتبر ببقاء النسوان) ظاهر . وقوله (ولا تجب الجمعة على مسافر) واضح . وقوله (لأنهم تحملوه) يعني الحرج ، معناه أن السقوط فرض السعي عنهم لم يكن لمعنى في الصلاة بل للحرج والضرر ، فإذا تحملوا التحقوا في الأداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله (ويجوز للمسافر) واضح . وقوله (فأشبهه الصبي) يعني في أن الجمعة ليست بفرض عليهم ، ولو أم الصبي فيها لم يجزه ، فكذلك من أشبهه (ولنا أن هذه) أي سقوط الجمعة عنهم ، وأنت الإشارة باعتبار الخبر وهو (رخصة) لأن الخطاب عام فيتناولهم ، إلا أنهم عذروا دفعاً للحرج عنهم (فإذا حضرنا يقع فرضاً على ما بيننا) يعني قوله

للصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إنه شرط الانعقاد ، والانعقاد إنما يكون بالشروع في الصلاة ، والشروع لا يتم بالتقيد بالسجدة (قوله ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة الخ) أقول : منافي الشيء كيف يكون شرطاً له إلا أن يكون المراد بالشرط ما يعم المبدأ (قال المصنف دفعاً للحرج والضرر) أقول : الظاهر أن المراد عن المولى والزوج (قوله على ما بيننا) :

أما الصبي فسلوب الأهلية ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال ، وتنعقد بهم الجمعة لأنهم صلحوا للإمامة فيصلحون للاقتداء بطريق الأولى (ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عدل له كره له ذلك وجازت صلاته) وقال زفر : لا يجوز لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة. والظهر كالبديل عنها ، ولا مصير إلى البديل مع القدرة على الأصل . ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة ، هذا هو الظاهر إلا أنه مأمور بإسقاطه

(قوله كره له ذلك الخ) لابد من كون المراد حرم عليه ذلك ، وصحت الظهر لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً ، غير أن الظهر تقع صحيحة وإن كان مأموراً بالإعراض عنها . وقال زفر : لا يجوز لأن الفرض في حق الجمعة والظهر بدل عنها لأنه مأمور بأداء الجمعة معاقب تركها ، ومنه عن أداء الظهر مأمور بالإعراض عنها ما لم يقع اليأس عن الجمعة ، وهذا هو صورة الأصل والبديل ، ولا يجوز أداء البديل مع القدرة على الأصل . قلنا : بل فرض الوقت الظهر بالنص ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « وأول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقاً في الأيام » ودلالة الإجماع أعني الإجماع على أن بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء ، فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ، والمعقول إذ أصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من أدائه بنفسه ، فما قرب إلى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرائط لاتتم به وحده ، وتلك ليس في وسعه ، وإنما يحصل له ذلك اتفاقاً باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الأمر ، واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك ، فكان الظهر أولى بالأصلية ، وعلى الأول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل ما زالت دخل وقت الظهر ، وإنما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت كلياً . سلمناه ، لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أعني العكس معلوم قطعاً من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهي عن تركها إلى

لأنهم يحملوه ، وإذا تحملوه يقع فرضاً عنهم لأنه لو لم يقع فرضاً عنهم لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل ، أما الصبي فسلوب الأهلية فلم يتناول الخطاب ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال . وقوله (وتنعقد بهم) أي بالمسافر والعبد والمريض (الجمعة) إشارة إلى رد قول الشافعي إن هؤلاء تصح إمامتهم ، لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد به الجمعة وذلك لأنهم لما صلحوا للإمامة ، فلا أن يصالحوا للاقتداء أولى . وقوله (ومن صلى الظهر في منزله) ظاهر . وقوله (لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة) لأنه مأمور بالسعي إليها منهي عن الاشتغال عنها بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة ، وهذا صورة الأصل والبديل ، ولا مصير إلى البديل مع القدرة على الأصل ، وهي ثابتة لأن فواتها إنما يكون بفراغ الإمام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك (ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الناس كافة) لأن التكليف بحسب القدرة ، والمكلف بالصلاة في هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لاتتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفاً بما ليس في الوسع إلا أنه أمر بإسقاط الظهر بأداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروهاً . وقوله (هذا هو الظاهر) تلويح منه إلى غير ذلك ، فإنه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله إسقاطها بالظهر .

يعني قوله لأنهم يحملوه ، وإذا تحملوه يقع فرضاً ، لأنه لو لم يقع فرضاً لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل) أقول : وفي الملازمة نوع تأمل .

بأداء الجمعة ، وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده ، وعلى التمكن يدور التكليف (فإن بدا له أن يحضرها فتوجه إليها والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي ، وقال : لا يبطل حتى يدخل مع الإمام) لأن السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه ، والجمعة فوقها فينقضها وصار كما إذا توجه بعد فراغ الإمام . وله أن السعي إلى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاع الظهر

الظهر ، ولا يخفى ضعف الوجه الثالث ، إذ لو تم استلزام عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط ، والمعلول عليه الوجه الثاني ، وهو يستلزم عدم تخصيص الأول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولاً ثم إيجاب إسقاطه بالجمعة ، وفائدة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير إليه عند العجز عن الجمعة إذ كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لا تتحصل فتأمل ، وإذا كان وجوب الظهر ليس إلا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة ، والفرض أن الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه إلا بها (قوله بطلت ظهره عند أبي حنيفة بالسعي) هذا إذا كان الإمام في الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها ، وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لا يرجو إدراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند أبي حنيفة عند العراقيين ، وتبطل عنده في تخريج البلخييين وهو الأصح ، ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار ، وقيل إذا خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل (قوله حتى يدخل مع الإمام) وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر ، ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى إلى الجمعة بطل ظهره على الخلاف . وقال زفر : لا يبطل ظهر المعذور لأن الجمعة ليست فرضاً عليه . قلنا إنما رخص له تركها للعذر ، وبالاتزام التحق بالصحيح (قوله لأن السعي دون الظهر) لأنه حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر ، ونقض الظهر وإن كان مأموراً به لكنه لضرورة أداء الجمعة ؛ إذ نقض العبادة قصداً بلا ضرورة حرام فلا تنتقض دون أدائها وليس السعي الأداء ، وحاصل وجه قول أبي حنيفة أن

وروى عنه أنه قال : لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض بأداء الظهر أو الجمعة ، يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله ، ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب . وقوله (فإن بدا له) أي بدأ لمن صلى الظهر في منزله قبل صلاة الإمام معذوراً كان أو غيره (أن يحضرها فتوجه والإمام فيها) فإذا أن يدرك الجمعة مع الإمام أولاً ، فإن أدرك الصلاة مع الإمام انتقض ظهره وانقلب نفلاً ، وهذا لم يذكره في الكتاب ، وإن لم يدركه (بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي ، وقال : لا يبطل حتى يدخل مع القوم) وإنما لم يذكر القسم الأول لأنه يفهم من إشارة هذا القسم لأنه يشير إلى أن الإتمام مع الإمام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف ، وإذا كان بالدخول ينتقض فبالإتمام أولى (لأن السعي دون الظهر) إذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة إلى أداء الجمعة ، والظهر فرض مقصود وما هو دون الشيء (لا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه) لأننا أمرنا بإسقاطها بها فجاز أن تنقضه ، وإنما أنت الظهر في الكتاب بتأويل الصلاة ، وإذا لم يكن التوجه ناقضاً لضعفه كان كما إذا توجه بعد فراغ الإمام (ولأبي حنيفة أن السعي) وهو المشي لاسرعاً (إلى الجمعة من خصائصها) لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا يمكن الإقامة إلا بالسعي إليها فكان السعي مخصوصاً بها ، بخلاف سائر الصلوات لأن أداءها صحيح في كل مكان ، وإذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر في ارتفاع الظهر احتياطاً ، إذ الأقوى احتياط لإثباته مالا يحتاج

احتياطاً ، بخلاف ما بعد الفراغ منها لأنه ليس بسعى إليها (ويكره أن يصلي المندورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر ، وكذا أهل السجن) لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات ، والمندور قد يقتدى به غيره ، بخلاف أهل السواد لأنه لاجتماع عليهم (ولو صلى قوم أجزأهم) لاستجماع شرائطه (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدركه) وبني عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم

الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها وهو به فينزل ما هو من خصائصها منزلتها لذلك لأنه المحقق للاحتياط في تحصيلها ، وإنما كان السعي من خصائصها لأنه أمر به فيها ونهى عنه في غيرها ، قال الله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أتيت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون » الحديث ، فكان الاشتغال به كالاشتغال بها ، فالنقض به كالنقض بها إقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطاً ومكنة الوصول ثابتة نظراً إلى قدرة الله وهي تكفي للتكليف ، بخلاف ما إذا كان السعي بعد الفراغ منها لأنه ليس إليها ولا إمكان للوصول ، وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك ، وكذا البطالان غير مقتصر على السعي بل لو خرج ماشياً أقصد مشى بطلت ؛ ألا يرى أنهم أوردوا الفرق بين السعي إلى الجمعة وتوجه القارئ إلى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بأنه منهي عنه لا مأمور به فلا ينزل منزلته مع أنه ليس هناك جامع السعي مشنوعاً ليطالب وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع . فالحق في التقرير أنه مأمور بعد إتمام الظهر بنقضها بالذهاب إلى الجمعة ، فذهابه إليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية (قوله ويكره أن يصلي المندورون الظهر بجماعة) قبل الجمعة وكذا بعدها ، ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضاً (قوله لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات) هذا الوجه هو مبنى عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد ، وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها ، فوجهه أنه ربما يتطرق غير المندور إلى الاقتداء بهم ، وأيضاً فيه صورة معارضة الجمعة بإقامة غيرها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرج الستة في كتبهم عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة ، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا » وأخرجه أحمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الأول عن سفيان بن عيينة عن

لإثبات الأضعف . واعترض بأن السعي الموصل إلى الجمعة مأمور به ، وهذا السعي ليس بموصل . سلمناه ولكنه ضعيف لأنه وسيلة فلا يرفض القوى . سلمناه ، لكن الظهر إنما يبطل في ضمن أداء الجمعة لأن نقض العبادة قصد إحرام ، فإذا لم يؤد لم ينتقض . سلمناه ، لكنه ينتقض بمسئلة القارئ إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فإنه يصير رافضاً لها ، ولو سعى إلى عرفات لا يصير به رافضاً لعمرته . وأجيب عن الأول بأن الحكم دار مع الإمكان لكون الإمام في الجمعة والإدراك ممكن بإقدار الله تعالى . وعن الثاني بأنه لما نزل منزلتها صار قويا وهو الجواب عن الثالث لأنه صار الإبطال في ضمنه كالإبطال في ضمنها ، وعن الرابع بأنه لا ينقض على وجه القياس لأنهما : أي العمرة والجمعة سواء في الارتفاض فيه ، وأما في الاستحسان فإنه إنما لا ترتفع العمرة لكون السعي فيها منها عنه قبل طواف العمرة فضعف في نفسه ، والسعي إلى الجمعة مأمور به فكان في نفسه قويا ، ولا يلزم من إبطال القوى لإبطال الضعيف . وقوله (بخلاف ما بعد الفراغ منها) جواب عن قياسهما وهو واضح . وقوله (ويكره أن يصلي المندور الظهر بجماعة الخ) ظاهر . قال (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة) إذا أدرك الإمام في صلاة الجمعة رآه

فاقصوا» (وإن كان أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما . وقال محمد رحمه الله : إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه ، فيصلى أربعا اعتباراً للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتباراً للجمعة ،

الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً وقال « وما فاتكم فاقضوا » قال مسلم : أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة ، ولا أعلم رواها عن الزهرى غيره . وقال أبو داود : قال فيه ابن عيينة وحده « فاقضوا » ونظر فيه بأن أحمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى به وقال « فاقضوا » ورواه البخارى في كتابه المفرد في الأدب من حديث الليث عن الزهرى به وقال « فاقضوا » ومن حديث سليمان عن الزهرى به نحوه ، ومن حديث الليث : حدثنا يونس عن الزهرى عن أبي سلمة وسعيد عن أبي هريرة رضى الله عنه كذلك ، ورواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي داود الطيالسى عن ابن أبي حبيب عن الزهرى به نحوه ، فقد تابع ابن عيينة جماعة ، وبين اللفظين فرق في الحكم ، فمن أخذ بلفظ « أتموا » قال ما يدركه المسبوق أول صلاته ، ومن أخذ بلفظ « فاقضوا » قال : ما يدركه آخرها . قال صاحب تنقيح التحقيق : الصواب أنه لا فرق ، فإن القضاء هو الإتمام في عرف الشارع ، قال تعالى - فإذا قضيتُم مناسككم - فإذا قضيت الصلاة - اهـ . ولا يخفى أن وروده بمعناه في بعض الإطلاقات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية ولا يصير الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق ، وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها ، كذلك يصح أن يقال على تقدير إدراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته ، وإذ تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حساً والمتابعة ، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم ، ومن متابعت كون ركعته ركعته ، فإذا كانت ثلاثة صلاة الإمام وجب حكمها للوجوب المتابعة كونها ثلاثة المأموم ، ويلزمه كون ما لم يفعله بعده أولها (قوله إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بأن يشاركه في ركوعها لا بعد الرفع منه . ولهما إطلاق « إذا أتيتم الصلاة » إلى قوله « وما فاتكم فاقضوا » وما رواه « من أدرك

في الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق ، وإن أدركه بعد ما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف وبنى عليها الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فاقضوا » إذ لا شك أن مراده ما فاتكم من صلاة الإمام بدليل قوله « ما أدركتم فصلوا » فإن معناه من صلاة الإمام ، والذي فات من صلاة الإمام هو الجمعة فيصلى المأموم الجمعة (وكذا إن أدركه في التشهد أو في سجود السهو عندهما . وقال محمد : إن أدرك مع الإمام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه) ولهذا لا يتأدى إلا بنية الجمعة (ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة) وهو الجماعة فبالنظر إلى كونه ظهراً يصلى أربعا ويقعد على رأس الركعتين ، وبالنظر إلى كونه جمعة يقرأ في الأخيرين لاحتمال النفلية فكان في ذلك إعمال الدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما . ولهما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة لأنه لا بد له من نية الجمعة ، حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ، ومدرك الجمعة لا يبني إلا على الجمعة ، ولا وجه لما ذكره من إعمال الوجهين لئيهما صلاتان

(قوله لأنه جمعة من وجه ، إلى قوله : ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة الخ) أقول : فإن قيل فوات جماعة يتحقق فيما إذا أدرك أكثر الركعة الثانية . لا يقال الركعة التامة صلاة ، ولا كذلك مادونها لأنه لم يشترط في مسئلة النفر دوام الجماعة إلى تمام الركعة فوجه الفرق ؟ وأبى حنيفة رحمه الله أيضاً شرط دوامها إلى تمامها هناك وهنا لم يشترط فلا بد من الفرق (قوله ويقرأ في الأخيرين لاحتمال النفلية)

ويقرأ في الآخرين لاحتمال النفلية . ولهما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان ، ولا وجه لما ذكر لأنهما مختلفان فلا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) قال رضى الله عنه : وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله ، وقالوا : لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا ، بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد . ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » من غير فصل ، ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فأشبه الصلاة

ركعة من الجمعة أضاف إليها ركعة أخرى « والأصل أربعة لم يثبت ، وما في الكتاب من المعنى المأثور حسن (قوله ولأبي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ») رفعه غريب ، والمعروف كونه من كلام الزهري ، رواه مالك في الموطأ قال « خروجه يقطع الصلاة ، وكلامه يقطع الكلام » . وأخرج

مختلفتان فكيف يصح بناء إحداها على تحريمة الأخرى . وعورض بأن فيما ذكرتم تجوز الجمعة مع عدم شرطها ، وذلك فاسد لأن الشيء ينتفى عند انتفاء شرطه . وأجيب بأن وجوده في حق الإمام جعل وجوداً في حق المسبوق كما في القراءة ، فأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة واحدة فلا يوجد بحال ، والقول بما يوجد بحال أولى منه بما لا يوجد بحال . فإن قيل : قد استدلل لهما في أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ ؟ قلت : لا تنافي في ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول ، أو كان الأول استدلالاً على ما إذا كان المدرك أكثر ، وذلك متفق عليه ، فليس الاستدلال لهما فقط بل لهما جميعاً ، وكون الحديث يدل على المطلوب الثاني لهما أيضاً لا ينافيه . فإن قيل : قد روى الزهري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليصف إليها ركعة أخرى ، وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً » وهذا كما ترى نص على ما يقول محمد ، فما وجه ترك الاستدلال به لحمد ؟ قلت : ضعفه فإنه ما رواه إلا ضعفاء أصحاب الزهري ، وأما الثقات منهم كعمر والأوزاعي ومالك فقد روي عنه « من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فقد أدركها » وأما إذا أدرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل عليه . وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا » الحديث يدل على مدعاهما فأخذوا به ، وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا . وقوله (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة) يعني لأجل الخطبة (ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) يريد به ما سوى التسبيح ونحوه على الأصح . وقال بعضهم : كل كلام (وهذا عند أبي حنيفة . وقالوا : لا بأس بالكلام) قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير ، لأن حرمة الكلام إنما هي باعتبار الإخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه مباحاً ولا استماع فلا إخلال في هذين الوقتين ، بخلاف الصلاة فإنها قد تمتد فتفضي

أقول : يعني فيهما بالنظر إلى احتمال كون الأولين جمعة (قوله فإن قيل قد استدلل بها في أول البحث بالحديث ، إلى قوله : قلت لا تنافي في ذلك الخ) أقول : فيه بحث ، فإن المؤدى مع الإمام في محل النزاع ليس صلاة لأنه مادون الركعة فلا ينتظم قوله صلى الله عليه وسلم « صلوا » فلا يتناول « وما فاتكم » لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التي صليتم مع الإمام فليأمل (قوله وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا) أقول : لا يخفى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها في حديث الزهري ، فتأويل الحديث الأول بحمله على ما سوى الجمعة أقرب . قال المصنف (وإذا نزل قبل أن يكبر) أقول : وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أن لا يكون فيه بأس ، ففي قوله وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فتأمل .

(وإذا أذن المؤذنون الأذان الأول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا إلى الجمعة) لقوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر.

ابن أبي شيبه في مصنفه عن عليّ وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم : كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام . والحاصل أن قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيء آخر من السنة ، ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعاً ، أي يمتد في النفس فيدخل بالاستماع ، أو أن الطبع يفرض بالتكلم إلى المد فيلزم ذلك ، والصلاة أيضاً قد تستلزم المعنى الأول فتدخل به استقل بالمطلوب . وأخرج ابن أبي شيبه عن عروة قال : « إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة » . وعن الزهري قال في الرجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب ، يجلس ولا يصلي . وأخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت » وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف . وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فمنعه منهما أولى ، ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين . فإن قيل : العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبتت ، وهو ما روى « جاء رجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : أصليت يا فلان ؟ قال لا ، قال : صل ركعتين وتجوز فيهما » فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك ، رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدى ، حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال « دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : قم فاركع ركعتين ، وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته » ثم قال : أسنده محمد بن عبيد العبدى ورواه فيه ، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل : حدثنا معتمر عن أبيه قال « جاء رجل » الحديث ، وفيه « ثم انتظره حتى صلى » قال : وهذا المرسل هو الصواب ، ونحن نقول : المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ، ثم رفعه زيادة إذا لم يعارض ما قبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أولاً ، وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا توجب الحكم بغلظه وإلا لم تقبل زيادة ، وما زاده مسلم فيه من قوله « إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما » لا ينفي كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة في حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض .

وهذه ذروع تتعلق بالمحل وقدمناها في باب صفة الصلاة ، ويتعين أن لا يخل عنها مظنتها : يحرم في الخطبة الكلام وإن كان أمراً بمعروف أو تنبيهاً ، والأكل والشرب والكتابة ، ويكره تشميت العاطس ورد السلام . وعن أبي يوسف لا يكره الرد لأنه فرض . قلنا : ذاك إذا كان السلام مأذوناً فيه شرعاً وليس كذلك في حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثماً لأنه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ، ولأن رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت ، بخلاف سماع الخطبة ، وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول أبي حنيفة ، أنه لا يصلي على النبي صلى الله عليه

إلى الإخلال . ولأبي حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » والمصير إليه واجب . فإن قيل : المصير إليه واجب إذا لم يكن له معارض ، وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى » أجيب بأن ذلك كان في الابتداء حين كان الكلام مباحاً في الصلاة وكان يباح في الخطبة أيضاً ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما . وقوله (وإذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع لإخراجهم من العادة ، فإن المتوارث في أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع ، والأذان الأول هو الذي

الله وذروا البيع - (وإذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن الموثنون بين يدي المنبر) بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان ، ولهذا قيل : هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع ، والأصح أن المعتبر هو الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به ، والله أعلم .

وسلم عند ذكره في الخطبة . وعن أبي يوسف : ينبغي أن يصلي في نفسه لأن ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان إخراجا للضميلتين وهو الصواب ، وهل يحمد إذا عطس ؟ الصحيح نعم في نفسه ولولم يتكلم ، لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكرا للصحيح لا يكره ، هذا كله إذا كان قريبا بحيث يسمع ، فإن كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه ؛ فحمد بن سلمة اختار السكوت ، ونصير بن يحيى اختار القراءة ، وعن أبي يوسف اختار السكوت كقول ابن سلمة ، وحكى عنه النظر في كتابه وإصلاحه بالقلم ، ومجموع ما ذكر عنه أوجه ، فإن طلب السكوت والإنصات وإن كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل إلى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع أو عن السماع . بخلاف النظر في الكتاب والكتابة (قوله ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان) أخرج الجماعة إلا مسلما عن السائب بن يزيد قال : « كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء » وفي رواية للبخاري : « زاد النداء الثاني » وزاد ابن ماجه على دار في السوق يقال لها الزوراء ، وتسميته ثالثا لأن الإقامة تسمى أذاننا كما في الحديث « بين كل أذانين صلاة » هذا وقد تعلق بما ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان بعض من نفي أن للجمعة سنة ، فإنه من المعلوم أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا رقى المنبر أخذ بلال في الأذان فإذا أكمله أخذ صلى الله عليه وسلم في الخطبة ، فتي كانوا يصلون السنة ؟ ومن ظن أنهم إذا فرغ من الأذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس ، وهذا مدفوع بأن خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الأربع ، ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم « أنه كان صلى الله عليه وسلم يصلي إذا زالت الشمس أربعاً ويقول : هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح » وكذا يجب في حقهم لأنهم أيضا يعلمون الزوال ، إذ لا فرق بينهم وبين الموثن في ذلك الزمان لأن اعتمادهم في دخول الوقت اعتمادهم ، بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن أم مكتوم . وفي الصحيح عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الجمعة ركعتين » وفي أبي داود عن ابن عمر « أنه إذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلي ركعتين ثم تقدم فصلي أربعاً ، وإذا كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد ، ففيل له ، فقال : كان رسول الله صلى

حدث في زمن عثمان رضي الله عنه على الزوراء ، وكان الحسن بن زياد يقول : المعتبر هو الأذان على المنارة لأنه لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة ، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيدا من الجامع ، وكان الطحاوي يقول : المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام فإنه هو الأصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في عهد أبي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الإسلام . والأصح أن المعتبر في وجوب السعي وكرامة البيع هو الأذان الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به مع ما ذكرنا في قول الحسن أنفا وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي .

(باب صلاة العيدين)

قال (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة) وفي الجامع الصغير : عيدان اجتماعا في يوم

الله عليه وسلم يفعل ذلك « فقد أثبت ستا بعد الجمعة بمكة ، فالظاهر أنها ستة ، غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة في صلاة الجمعة إنما كان مسافرا فكان يصليها في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين ، فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست ، وهو قول أبي يوسف ، وقيل قولهما . وأما أبو حنيفة فالسنة بعدها أربعة أخذ بما روى عن ابن مسعود « أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعة وبعدها أربعة » قاله الترمذي في جامعه ، وإليه ذهب ابن المبارك والثوري . وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات ، وقد ذكر أبو داود عن ابن عمر « أنه كان إذا صلى في المسجد صلى أربعة ، وإذا صلى في بيته صلى ركعتين » ، والله سبحانه أعلم .

(باب صلاة العيدين)

لإخفاء في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ، ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة في الشروط حتى الإذن العام إلا الخطبة لم تجب صلاة العيد إلا على من تجب عليه الجمعة ، واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت (قوله وفي الجامع الصغير) ذكره لتنصيبه على السنية ، وفي النهاية لمخالفته لما في القدوري وهو أدبه كل ما تخالف فيه رواية الجامع والقدوري ، وهذا سهو ؛ فإن القدوري لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلا . وقوله

(باب العيدين)

أي باب صلاة العيدين لأن الكلام في كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به ، وسمى يوم العيد بالعيد لأن الله تعالى فيه عوائد الإحسان إلى عباده ، ومناسبتها لصلاة الجمعة في أن كلا منهما صلاة نهارية تؤدي بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيها ويشترط لإحداهما ما يشترط للأخرى سوى الخطبة ، ويشتركان أيضا في حق التكليف فإنها تجب على من تجب عليه الجمعة ، وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها . قال (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لا تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذي ذكرناه في باب الجمعة . فإن قيل : حال العبد هنا ليست كهسى في الجمعة إذا أذن له المولى لأن للجمعة خلفا وهو الظهر فلم تجب الجمعة ، وههنا لا خلف فكان الواجب الوجوب إذا أسقط المولى حقه بالإذن . أجيب بأن المنافع لاتصير مملوكة له بالإذن لأنها غير مستثناة على المولى ، فبقى الحال بعد الإذن كهسى قبله كما في الحج فإنه لا يقع عن حجة الإسلام وإن حج بإذن مولاه ، وأعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدوري ، فإنه ذكر في القدوري بلفظ الواجب ، وفي الجامع الصغير بلفظ السنة ، والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الأضحى يوم الجمعة ،

(باب العيدين)

(قوله أجيب بأن المنافع لاتكون مملوكة له بالإذن) أقول : قال العلامة الكاكي : ألا ترى أن العبد لو جهن في يمينه فكفر بالمال بإذن المولى لا يجوز لأنه لا يملكه بإذنه ، كذا في مبسوط شيخ الإسلام انتهى

واحد ، فالأول سنة ، والثاني فريضة ، ولا يترك واحد منهما . قال رضى الله عنه : وهذا تنصيص على السنة ، والأول على الوجوب وهو رواية عن أبي حنيفة . وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها ، ووجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأعرابي عقيب سؤاله « قال : هل على غيرهن ؟ فقال : لا إلا أن تطوع » والأول أصح ، وتسميته سنة لوجوبه بالسنة (ويستحب في يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج إلى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كان يطعم في يوم الفطر قبل أن يخرج إلى المصلى ، وكان يغتسل في العيدين » ولأنه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما في الجمعة (ويلبس أحسن ثيابه) لأنه

وتحب صلاة العيد على من تحب عليه الجمعة زيادة في البداية (قوله وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم) أى من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ، واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى - ولتكبروا لله على ما هداكم - غير ظاهر لأنه ظاهر في التكبير لا صلاة العيد ، وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ، ولو حل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد مخرجاً له عن العهدة ، وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز إيجاب شيء في مسنون ، بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير . نعم لو وجب ابتداء وشرطت الصلاة في صحته وجبت الصلاة لأن إيجاب المشروط لإيجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد ، وكذا الاستدلال بأنه شعار للدين مقصوداً لذاته يقام ابتداء ، بخلاف الأذان وصلاة الكسوف لأنه لغيره فتجب كالجُمعة غير مستلزم لجواز استئنان شعار كذلك مع أنه تعدية غير حكم الأصل إلى الفرع ، إذ حكم الأصل الافتراض إلا أن يجعل اللزوم فيصبح القياس ، وكونه على خلاف قدر ثبوته في الأصل غير قادح بل ذلك واجب فيما إذا كان حكم الأصل بقاطع ، فإنه إذا عدى بالقياس لا يثبت في الفرع قطعاً لأن القياس لا يفيد القطع أصلاً (قوله والأول هو الأصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك ، وحديث الأعرابي إما لم يكن عمله لأنه من أهل البوادي ولا صلاة عيد فيها أو كان قبل وجوبها (قوله أن يطعم) الإنسان ، ويستحب كون ذلك المطعوم حلواً لما في البخاري « كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وتراً » وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة ، وحديث لبسه جبة فنك أو صوف غريب . وروى البيهقي من طريق الشافعي « أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد خبزة في كل عيد » ورواه الطبراني في الأوسط « كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حمراء » انتهى . واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما

وغلب لفظ العيد لحفته كما في العمرين أو المذكورته كما في القمرين (ولا يترك واحد منهما) أما الجمعة فلائها فريضة ، وأما العيد فلائ تركها بدعة وضلال . قوله (وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها) وفي بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك ، وهو لا يحتاج إلى عناية ، وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج إلى أن يقال معناه ذلك ، وإنما تركه اعتماداً على ما ذكر في آخر باب إدراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة ، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير ترك . وقوله (وجه الثاني) ظاهر .

(قال المصنف : والأول أصح) أقول : قوله في رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد للوجوب (قوله وغلب لفظ العيد) أقول : أى على لفظ الجمعة

عليه الصلاة والسلام كانت له جبة فنك أو صوف يلبسها في الأعياد (ويؤدى صدقة الفطر) لإغناء الفقير ليتفرغ قلبه للصلاة (ويتوجه إلى المصلى ، ولا يكبر عند أبي حنيفة رحمه الله في طريق المصلى ، وعندهما يكبر) اعتبارا بالأضحى . وله أن الأصل في الثناء الإخفاء ، والشرع ورد به في الأضحى لأنه يوم تكبير ، ولا كذلك يوم الفطر

خطوط حمر وخضر لا أنه أحمر بحث ، فليكن محمل البردة أحدهما (قوله ويتوجه إلى المصلى) والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبابة ويستخلف من يصلى بالضعفاء في المصير بناء على أن صلاة العيد في موضعين جائزة بالاتفاق . وعند محمد تجوز في ثلاثة مواضع وإن لم يستخلف له ذلك وتخرج العجائز للعيد لا الشواب ، ولا يخرج المنبر إلى الجبابة ، واختلفا في بناء المنبر بالجبابة : قال بعضهم : يكبره ، وقال خواهر زاده : حسن في زماننا ، وعن أبي حنيفة لا بأس به (قوله ولا يكبر الخ) الخلاف في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله لأنه داخل في عموم ذكر الله تعالى ؛ فعندهما يجهر به كالأضحى ، وعنده لا يجهر ، وعن أبي حنيفة كقولهما . وفي الخلاصة ما يفيد أن الخلاف في أصل التكبير وليس بشيء ، إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات بل من إيقاعه على وجه البدعة . فقال أبو حنيفة : رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الأمر من قوله تعالى - واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول - فيقتصر فيه على مورد الشرع ، وقد ورد به في الأضحى وهو قوله تعالى - واذكروا الله في أيام معدودات - جاء في التفسير أن المراد التكبير في هذه الأيام ، والأولى الاكتفاء فيه بالإجماع عليه لما سئل في قوله تعالى - ولتكبروا الله على ما هداكم - فإن قيل : فقد قال تعالى - ولتكموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم - وروى الدارقطني عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى » فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير ، والمذكور في الآية بتقدير كونه أمرا على ما تقدم فيه أعم منه ومما في الطريق ، فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه مافي الصلاة ، ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب . والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبي الطاهر المقدسي ، ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع ، وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر . نعم روى الدارقطني عن نافع موقوفا على ابن عمر : أنه كان إذا غدا يوم الفطر ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلى ثم يكبر حتى يأتي الإمام . قال البيهقي : الصحيح وقفه على ابن عمر ، وقول صحابي لا يعارض به عموم الآية القطعية للدلالة : أعنى قوله تعالى - واذكر ربك - إلى قوله - ودون الجهر - وقال صلى الله عليه وسلم « خير الذكر الخفي » فكيف وهو معارض بقول صحابي آخر . روى عن ابن عباس « أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده : أكبر الإمام ؟ قيل لا ، قال : أجن الناس ؟ أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم فما كان أحد يكبر قبل الإمام » وقال أبو جعفر : لا ينبغي أن تمنع العامة عن ذلك لقلّة رغبتهم في الخيرات ، ويستحب أن

وقوله (ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلى) يعنى جهرا في الطريق الذي يخرج منه إلى عيد الفطر وهذه رواية المعلى عنه . وروى الطحاوي عن أستاذه ابن عمران البغدادي عنه أنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهرا وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتبارا بالأضحى . وجه الأول أن الأصل في الثناء الإخفاء ، والشرع ورد به في الأضحى لأنه يوم تكبير ، قال الله تعالى - واذكروا الله في أيام معدودات - جاء في التفسير أن المراد به التكبير في هذه الأيام (ولا كذلك يوم الفطر) لأنه لم يرد به الشرع ، وليس في معناه أيضا لأن عيد الأضحى اختص بركن من أركان الحج ، والتكبير شرع علما على وقت أفعال الحج وليس في شؤال ذلك . فإن قيل : لا نسلم أن الشرع لم يرد به فإن الله تعالى قال - ولتكموا

(ولا يتنفل في المصلي قبل العيد) لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة، ثم قيل الكراهة في المصلي خاصة، وقيل فيه وفي غيره عامة لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعله (وإذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها إلى الزوال، فإذا زالت الشمس خرج وقتها) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمع أو رمحين، ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلي من الغد

يرجع من غير الطريق التي ذهب منها إلى المصلي لأن مكان القرية يشهد ففهمه تكثير للشهود (قوله ولا يتنفل في المصلي قبل صلاة العيد) وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلي والبيت وبعدها في المصلي خاصة، لما في الكتب الستة عن ابن عباس «أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصلي قبلها ولا بعدها» وأخرج الترمذي عن ابن عمر «أنه خرج في يوم عيد فلم يصلي قبلها ولا بعدها، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله» صححه الترمذي، وهذا النفي بعد الصلاة محمول عليه في المصلي لما روى ابن ماجه: أخبرنا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين» (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد الخ) استدلل بالحديثين على أن وقتها من الارتفاع إلى الزوال، وذكر الحديث الأول كما ذكر. وفي أبي داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال: «خرج عبد الله بن بسر رضى الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطرو وأضحى فأنكر إبطاء الإمام فقال: إنا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه، وذلك حين التسبيح» صححه

العدة ولتكبروا الله على ما هداكم - أخبر بالتكبير بعد إكمال عدة أيام شهر رمضان، وروى نافع عن ابن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الأضحى رافعا صوته بالتكبير» وهذا نص في الباب. أجب بأن المراد بما في الآية التكبير في صلاة العيد، والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها، ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهري، والوليد متروك الحديث. قال (ولا يتنفل في المصلي قبل العيد) التنفل قبل صلاة العيد في المصلي وغيره للإمام، وغيره مكروه كما في الكتاب، وقد ورد النهي والإنكار في ذلك عن الصحابة كثيرا. روى عن ابن مسعود وجديفة: أنهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الإمام يوم الفطر. وروى «أن عليا خرج إلى المصلي فرأى قوما يصلون فقال: ما هذه الصلاة التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقيل له: ألا تنهاهم؟ فقال: أكره أن أكون الذي ينهى عبدا إذا صلى» وقوله (خاصة وعامة) نصب على الحال من الضمير الذي في المستقر في الظرف. وقوله (وإذا حلت الصلاة) عبر بالحلل عن جوازها لأنها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما مر في الحديث. وقوله (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمع) أي قدر رمع (أو رمحين) دليل دخول الوقت. وقوله (ولما شهدوا بالهلال) دليل خروج الوقت، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام (أمر بالخروج إلى المصلي من الغد) لأجل الصلاة، وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى، ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لأن الصلاة في وقتها أولى، وفعله عليه الصلاة والسلام

(قوله وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى) أقول: أى التأخير إلى الغد

(ويصلي الإمام بالناس ركعتين ، يكبر في الأولى للافتتاح وثلاثا بعدها ، ثم يقرأ الفاتحة وسورة ، ويكبر تكبيرة يركع بها . ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة ، ثم يكبر ثلاثا بعدها ، ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود ، وهو قولنا . وقال ابن عباس : يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها) وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفي رواية يكبر أربعاً ، وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لأمر بني الخلفاء . فأما المذهب فالقول

النووي في الخلاصة . والمراد بالتسبيح التنفل . وفي أبي داود والنسائي : أن ركبا جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا ، وإذا أصبحوا غدوا إلى مصلاهم . وبين في رواية ابن ماجه والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار . ولفظه عن ابن عمير بن أنس : حدثني عمومي من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا « أغمى علينا هلال شوال فأصبحنا صياما ، فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد » قال الشيخ جمال الدين : وبهذا اللفظ حسن الدارقطني إسناده ، هذا وصححه النووي في الخلاصة ، ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله ، فأمره صلى الله عليه وسلم ليأمرهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال بلجواز كونه للكرامة في ذلك الوقت ، فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر ، أو يكون في تعيين وقتها هذا إجماع فيغني عنه ، وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي : حدثنا فهد ، حدثنا عبد الله بن صالح : حدثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن إياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك ، أخبرني عمومي من الأنصار « أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبحوا صياما ، فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة ، وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد » (قوله وهذا قول ابن مسعود) أعلم أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق رأي الشافعي وما يوافق رأينا ، وكذا عن الصحابة . أما ما عنه صلى الله عليه وسلم ، ففي أبي داود وابن ماجه عن عائشة « كان صلى الله عليه وسلم يكبر في العيدين في الأولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبير في الركوع » ورواه الحاكم وقال : تفرد به ابن طهية ، وقد استشهد به مسلم . قال : وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة والطرق إليهم فاسدة ، وفي أبي داود وابن ماجه أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « التكبير في الفطر سبع في الأولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما » زاد الدارقطني بعد « وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلاة » قال النووي : قال الترمذي في العلل : سألت البخاري عنه فقال صحيح .

لا يحمل إلا على الأولى مهما أمكن . وقوله (ويصلي الإمام بالناس ركعتين) ظاهر ، وجاصله أن الزوائد عندنا ثلاث ، والموالة في القراءة خلافا له . وقوله (وظهر عمل العامة) أي عمل الناس كافة (بقول ابن عباس لأمر بني الخلفاء) فإن الولاية لما انتقلت إليهم أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك . وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فإنه صلى خلفه هارون الرشيد وأمره بذلك ، وكذا روى عن محمد لا مذهبا واعتقادا ، فإن المذهب هو القول الأول وهو قول ابن مسعود وهو

الأول لأن التكبير ورفع الأيدي خلاف المجهود فكان الأخذ بالأقل أولى ثم التكبيرات من أعلام الدين حتى يجهر به فكان الأصل فيه الجمع وفي الركعة الأولى يجب إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق ، وفي

وأخرج الترمذى وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة » قال الترمذى : حديث حسن وهو أحسن شئ روى في هذا الباب . وقال في علله الكبرى : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : ليس في هذا الباب أصح منه وبه أقول . وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه ، وفي أبي داود ما يعارضها ، وهو أن سعيد بن العاص « سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الأضحية والفطر ؟ فقال أبو موسى : كان يكبر أربعاً تكبيره على الجنائز ، فقال حذيفة : صدق ، فقال أبو موسى : كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم » سكت عنه أبو داود ثم المنذرى في مختصره ، وهو ملحق بحديثين ، إذ تصديق حذيفة رواية للمثله ، وسكت أبو داود والمنذرى بتصحيح أو تحسين منهما ، وتضعيف ابن الجوزى له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والإمام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد . وقال ابن معين : ليس به بأس ، لكن أبو عائشة في سننه . قال ابن القطان : لا أعرف حاله . وقال ابن حزم : مجهول ، ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف أيضا به لولم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه ؟ فمرة وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهرى ، ومرة عنه عن عقيل عن الزهرى ، وقيل عنه عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة ، وقيل عنه عن الأعرج عن أبي هريرة . قال الدارقطنى : والاضطراب فيه من ابن لهيعة ، والحديثان اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال : ونحن إن خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك . قال أحمد : لا يساوى شيئا ، وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه . وقال ابن معين : ليس حديثه بشئ . وقال النسائى والدارقطنى : متروك ، وقال أبو زرعة : وأهمل الحديث ، وأفظع الشافعى رحمه الله فيه القول . وقال ابن حنبل رحمه الله : ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح ، وإنما أخذ فيه بفعل أبي هريرة . وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن أبي إسحق عن علقمة والأسود « أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا ، أربعاً قبل القراءة ثم يكبر في ركع ، وفي الثانية يقرأ ، فإذا فرغ كبر أربعاً ثم ركع » . أخبرنا معمر عن أبي إسحق عن علقمة والأسود قال : كان ابن مسعود جالسا وعند حذيفة وأبو موسى الأشعري . فسألهم سعيد ابن العاص عن التكبير في صلاة العيد . فقال حذيفة : سل الأشعري ، فقال الأشعري : سل عبد الله فإنه أقدمنا وأعلمنا . فقال ابن مسعود : يكبر أربعاً ثم يقرأ ثم يكبر في ركع ، ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعاً

مذهب عمر وأبي موسى الأشعري وحذيفة وابن الزبير وأبي هريرة وأبي مسعود الأنصاري ، فكان أولى بالأخذ . وقال أبو بكر الرازى : حدث الطحاوى مسندا إلى النبي صلى الله عليه وسلم « أنه صلى يوم العيد وكبر أربعاً ، ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال : أربع لا تسهوا كتكبير الجنائز ، وأشار بأصابعه وقبض إبهامه » فقيه قول وفعل وإشارة إلى أصل وتأكيده فلا جرم كان الأخذ به أولى . وأراد بقوله أربعاً : أربع تكبيرات متوالية ، ولأن التكبير ورفع الأيدي من حيث المجموع خلاف المجهود في الصلوات ، فكان الأخذ بالقليل أولى ، ثم التكبير من أعلام الدين حتى يجهر به كتكبيرة الافتتاح ، وكان الأصل فيه الجمع لأن الجنسية عملة الضم ، ففي الركعة الأولى يجب

الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها ، والشافعي أخذ بقول ابن عباس ، إلا أنه حمل المروى كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة .

بعد القراءة . طريق آخر رواه ابن أبي شيبه : حدثنا هشيم ، أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال : « كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الأولى وأربع في الآخرة ، ويؤلى بين القراءتين » والمراد بالخمسة تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد ، وبالأربع بتكبيرة الركوع . طريق آخر رواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود ، وكان قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الأشعري ، فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال : « إن غدا عيدكم فكيف أصنع ؟ » فقالوا : أخبره يا أبا عبد الرحمن ، فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا إقامة ، وأن يكبر في الأولى خمسا وفي الثانية أربعا ، وأن يؤلى بين القراءتين ، وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته . قال الترمذي : وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : « في التكبير في العيد تسع تكبيرات : في الأولى خمسا قبل القراءة ، وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعا مع تكبيرة الركوع » . وقد روى عن غير واحد من الصحابة نحو هذا . وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة . ومثل هذا يحمل على الرفع لأنه مثل نقل أعداد الركعات . فإن قيل : روى عن أبي هريرة وابن عباس رضى الله عنهم ما يخالفه . قلنا : غاية معارضة ، ويترجح أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروى عن ابن عباس متعارض ، فروى عنه كنههم من رواية ابن أبي شيبه ، حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء « أن ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشرة سبعا في الأولى وستا في الآخرة » . حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا حميد عن عمار بن أبي عمار « أن ابن عباس كبر في عيد ثلثي عشرة تكبيرة سبعا في الأولى وخمسا في الآخرة . وروى عنه كنههم ، حدثنا هشيم أخبرنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال : « صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الأولى وأربعا في الآخرة ، ووالى بين القراءتين » . ورواه عبد الرزاق وزاد فيه : وفعل المغيرة بن شعبه مثل ذلك فاضطرب المروى . وأثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم لا اضطراب معارضه ، وبه يترجح المرفوع الموافق له ويختص ترجيح الموالاة بين القراءتين منه بأن التكبير ثناء والثناء شرع في الأولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها ، وحيث شرع في الثانية شرع مؤخرا وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المجهود (قوله والشافعي أخذ بقول ابن عباس) يعنى المروى عنه من التكبيرات ثلثي عشرة أو ثلاث عشرة ، والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل إنه يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها ، وفي الثانية خمسا ثم يقرأ أو أربعا ، إلا أن هذا بعد ما علم من طريقنا أن

إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق ، وفي الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها . وقوله (والشافعي أخذ بقول ابن عباس إلا أنه حمل المروى على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر أو ستة عشر) فيه اشتباه ، لأن قوله حمل المروى إما أن يريد به المروى في هذا الكتاب بقوله أولا . وقال ابن عباس : يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها ، وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفي رواية : يكبر أربعا أو غير ذلك ، فإن كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك ، وإن كان الأول لم ترتق التكبيرات إلى ذلك المقدار لأن الزوائد فيه تسع أو عشر ، وبالأصليات تكون ثلثي عشرة أو ثلاث عشرة . وأيضا قال : وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس ، ثم قال : والشافعي أخذ بقول ابن عباس ، وذلك يقتضى أن يكون عمل العامة اليوم على

قال (ويرفع يديه في تكبيرات العيد) يريد به ما سوى تكبيرتي الركوع لقوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن » وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد . وعن أبي يوسف أنه لا يرفع . والحجة عليه ما روينا

كل مروى في العدد يحمل على شموله الأصليات والزوائد تلتفت منه إلى كون المروى عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع ، فاكتفى بهذا القدر من اللزوم في الإحالة على المروى عن ابن عباس ، إلا أن عدد تكبيرة الافتتاح في الأولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص ، وعلى اعتبارها إنما يقع الالتفات إلى كون المروى أربع عشرة وثلاث عشرة . فإن قيل : المخصص اتصال الافتتاح بالزوائد قلنا : فلم يتجه عدد تكبيرة ركوع الأولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات إلى كونه أحد عشر أو عشرا (قوله وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد) تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الأعياد . والله تعالى اعلم ، فإروى عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز . بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الأصلي . ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فلأن الموازنة توجب الاشتباه على الناس ، وإن كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل بأكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكوت أقل . وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل . وينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد بسبع اسم ربك الأعلى و- هل أتاك حديث الغاشية . وروى أبو حنيفة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبع اسم ربك الأعلى و- هل أتاك حديث الغاشية . » ورواه أبو حنيفة رحمه الله مرة في العيدين فقط .

[فروع] أدرك الإمام راكعا تحرم ، ثم إن غلب على ظنه إدراكه في الركوع إن كبر قائما كبر قائما ثم ركع

خمس عشرة تكبيرة أو ستة عشر وليس كذلك . وإزالة ذلك أن يقال : روى عن ابن عباس روايتان : إحداهما أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة ، والأخرى أنه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة ، ففسر علماؤنا روايته بأن ذلك إنما هو بإضافة الأصليات لأن الأصليات ثلاث : تكبيرة الافتتاح ، وتكبيرتا الركوع في الركعتين ، فإذا أضيفت إلى خمسة وخمس كانت ثلاثة عشر ، وإذا أضيفت إلى خمسة وأربعة صارت ثنتي عشرة . وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعي المروى على الزوائد) فإذا أضيفت إليها الأصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر ، فكان مراده بالمروى ما روى عن ابن عباس ، ولا تعقيد في ذلك لأن التفسير المذكور في الكتاب يدل عليه . ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعي ، ويظهر من هذا البتة أن ما عليه عمل أصحابنا إنما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي . قال في المحيط : ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الأضحى عملا بالروايتين ، وخصوا الأضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرايين . وقوله (ويرفع يديه في تكبيرات العيد) ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون . وروى عن أبي حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لأن صلاة العيد تقام بجمع عظيم ، فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائيا عن الإمام ، والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث . وقال في المبسوط : ليس هذا القدر بلازم ، بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته ، لأن المقصود إزالة الاشتباه عن القوم ، وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم (وعن أبي يوسف أنه لا يرفع) يديه لأن الرفع سنة الافتتاح ، ولا افتتاح في الزوائد فلا رفع كما في تكبيرة الركوع (والحجة عليه ما روينا) لأن ما قاله قياس ترك بالأثر ، ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد ، وكذلك التعمد

قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لأنها شرعت لأجله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام لم يقضها) لأن الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة إلا بشرائط لا تتم

لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير ، ويكبر برأى نفسه لأنه مسبوق ، وهو منفرد فيما يقضى ، والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل ، وإن خشى فوت ركوع الإمام ركع وكبر في ركوعه خلافاً لأن يوسف ، ولا يرفع يديه لأن الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله . وإن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما بقى من التكبير لأنه إن أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب . والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصير مدركا للركعة بإدراكها فلا تكون محلا للتكبير أداء ولا قضاء . ولو أدركه في القومة لا يقضيها فيه لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الإمام وإن خالف رأيه ، لأنه بالاعتداء حكمه على نفسه فيما يجتهد فيه ، فلو جاوز أقوال الصحابة إن سمع منه التكبير لا يتابعه . واختلفوا فيه ، قيل يتبعه إلى ثلاث عشرة ، وقيل إلى ست عشرة ، فإن زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لثبوت خطئه كالمتابعة في المنسوخ . وإن سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطأ من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتيال . واللاحق يكبر برأى إمامه لأنه خلفه ، بخلاف المسبوق . ومن دخل مع الإمام في صلاة العيد في التشهد يقضى بعد فراغ الإمام صلاة العيد بالاتفاق ، بخلاف الجمعة ، ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القراءة . وإن ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لأن القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتل النقض . بخلاف ما قبله فإنها لم تتم إذ لم يتم الواجب فكأنه لم يشرع فيها فيعيد لها رعاية للترتيب . ولو سبق بركة ورأى رأى ابن مسعود رضى الله عنه يقرأ أولاً ثم يقضى ثم يكبر تكبيرات العيد . وفي النوادر : يكبر أولاً لأن ما يقضيه المسبوق أول صلاته في حق الأذكار إجماعاً . وجه الظاهر أن البداية بالتكبير يؤدي إلى الموالاة بين التكبيرات ، وهو خلاف الإجماع ، ولو بدأ بالقراءة يكون موافقاً لعلّ رضى الله عنه لأنه بدأ بالقراءة فيهما ، ولو كبر الإمام أربعاً برأى ابن عباس فتحول إلى رأى ابن مسعود يدع ما بقى من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراءة لأن تبدل الرأي يظهر في المستقبل ، ولو فرغ من التكبير فتحول إلى رأى على رضى الله عنه وهو في القراءة لا يعيد التكبير لأن ماضى على الصحة لأنه يؤدي إلى توسيط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الإجماع ، ولو كبر برأى ابن مسعود فتحول إلى رأى ابن عباس بعد ما قرأ الفاتحة كبر ما بقى وأعاد الفاتحة ، وإن تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة (قوله ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لاشك في ورود النقل مستفيضاً بالخطبة ، أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا ، إلا ماروى ابن ماجه : حدثنا يحيى بن حكيم ، حدثنا أبو بجر ، حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقي ، حدثنا إسماعيل بن مسلم ، حدثنا أبو الزبير عن جابر قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى

عند أبي يوسف ، وعند محمد يستعيد عند القراءة . قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) الخطبة في صلاة العيد ، تخالف خطبة الجمعة من وجهين : أحدهما أن الجمعة لا تجوز بلا خطبة بخلاف العيد . الثاني أنها في الجمعة متقدمة على الصلاة بخلاف العيد ، ولو قدمها في العيد أيضاً جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة ، وما في الكتاب ظاهر . وقوله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام) أى أدى الإمام صلاة العيد ولم يؤدها هو (لم يقضها) عندنا خلافاً للشافعى فإنه قال : يصلى وحده كما يصلى مع الإمام لأن الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلى وحده . وعندنا هي صلاة لا تجوز لإقامتها إلا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان ، فإذا فاتت عجز عن

(قوله ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول : يعنى لو كان قدم الخطبة

بالمفرد (فإن غمّ الهلال وشهدوا عند الإمام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد) لأن هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث (فإن حدث عذر يمنع من الصلاة في اليوم الثاني لم يصلها بعده) لأن الأصل فيها أن لا تقضى كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث ، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثاني عند العذر (ويستحب في يوم الأضحى أن يغتسل ويتطيب) لما ذكرناه (ويؤخر الأكل حتى يفرغ من الصلاة) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه إلى المصلي » (وهو يكبر) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق (ويصلي ركعتين كالفطر) كذلك نقل (ويخطب بعدها خطبتين) لأنه عليه الصلاة والسلام كذلك فعل (ويعلم الناس فيها الأضحية وتكبير التشريق) لأنه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت إلا لتعليمه (فإن كان عذر يمنع من الصلاة في يوم الأضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصلها بعد ذلك) لأن الصلاة مؤقته بوقت الأضحية فتتقيد بأيامها لكنها مسمى في التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول (والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشئ) وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك .

فخطب قائماً ثم قعد قعيدة ثم قام « قال النووي في الخلاصة : وما روى عن ابن مسعود أنه قال : السنة أن يخطب في العيد بخطبتين يفصل بينهما بجلاس ضعيف غير متصل ، ولم يثبت في تكرير الخطبة شئ ، والمعتمد فيه القياس على الجمعة ، فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة (قوله وقد ورد فيه الحديث) يعني الذي تقدم وفيه ما قلنا (قوله لما روى البخاري) أخرج الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وصححه إسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ، ولا يطعم يوم الأضحى حتى يرجع » زاد الدارقطني وأحمد « فيأكل من الأضحية » وصححه ابن القطان في كتابه ، وصحح زيادة الدارقطني أيضاً (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق) حاصل ما رأيناه فيه كتبناه فيما تقدم (قوله ليس بشئ) ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب . وقال في النهاية : أي ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الإباحة ، ثم قال : وعن أبي يوسف ومحمد في غير رواية الأصول أنه

قضائها . فإن قيل : هي قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت فإنه يصير إلى الظهر . أجيب بأننا إن سلمنا ذلك لا يضرنا لأنه إذا عجز عاد الأمر إلى أصل هو صلاة الضحى وهي غير واجبة فيتخير ، وفي الجمعة إذا عجز عاد إلى أصل هو فرض فيلزمه أدائه . وقوله (وقد ورد فيه الحديث) أي المعهود ، وهو ما ذكره قبل هذا بقوله : « ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلي من الغد » وما بعده ظاهر . وقوله (والتعريف الذي يصنعه الناس) إنما قيد بقوله يصنعه الناس لأنه يحى لمعان : للإعلام والتطبيب من العرف وهو الريح وإنشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه بأهل عرفة وهو المراد هنا . وقوله (ليس بشئ) أي ليس بشئ معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر في الكتاب ، وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لاتشبهها بأهل عرفة .

(قوله فإن قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى الخ) أقول : الكلام في القضاء وما ذكره ليس بقضاء كما لا يخفى .

(فصل في تكبيرات التشريق)

(ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، ويختم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند

لا يكره لما روى أن ابن عباس رضى الله عنه عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى. وهذه المقاسمة تفيد أن مقابله من رواية الأصول الكراهة ، وهو الذى يفيد التعليل بأن الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره ، وجوابه عن المروى عن ابن عباس أنه ما كان للتشبه يقتضى أن الكراهة معقدة بقصد التشبه ، والأولى الكراهة للوجه المذكور ، ولأن فيه حسما لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام ، ونفس الوقوف وكشف الرعوس يستلزم التشبه وإن لم يقصد . فالحق أنه إن عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره ، أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه إذا تأملت ، وما في جامع التمر تاشي لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم بجاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف .

(فصل في تكبير التشريق)

والإضافة بيانية أى التكبير الذى هو التشريق ، فإن التكبير لا يسمى تشريقا إلا إذا كان بتلك الألفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل ، وما في الكافي مما يدفع هذا ، وهو ما ذكره في جواب الاعتراض على الاستدلال لأبي حنيفة على اشتراط المصر بالتكبير بأثر « لاجمعة ولا تشريق » أى لا تكبير إلا في مصر بأنه يستلزم أن الإضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق في هذا الأثر لافى تلك الإضافة يقتضى عدم صحة الإضافة على معنى التكبير ، لكن الحق صحتها على اعتبار إضافة العام إلى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الإعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا ، فحينئذ ما قيل لقب الفصل إنما وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة ، أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم ، وأيضا إنما يلزم لو أضيفت التكبيرات إلى أيام التشريق ، لكن إنما أضيفت إلى التشريق نفسه ، فلما يصح ما ذكر

(فصل في تكبير التشريق)

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالأضحى ناسب ذكره في فصل على حدة ، ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة ، ويجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه ، وقوله (ويبدأ بتكبير التشريق) اختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه ، فأما ابتداءه فكبار الصحابة كعمر وعليّ وابن مسعود قالوا : يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، وبه أخذ علماؤنا في ظاهر الرواية ، وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا : يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر ، وإليه رجع أبو يوسف في بعض الروايات عنه . وأما انتهاءه فقال ابن مسعود : صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها ، وبه أخذ أبو حنيفة وقال عليّ وابن عمر في إحدى الروايتين عنه : انتهاءه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف

(فصل في تكبير التشريق)

أبي حنيفة . وقال : يختم عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق ، والمسألة مختلفة بين الصحابة ، فأخذنا بقول علي أخذنا بالأكثر ، إذ هو الاحتياط في العبادات ، وأخذ بقول ابن مسعود أخذنا بالأقل لأن الجهر بالتكبير بدعة

إذا أريد بالتشريق أيام التشريق ، أو قدرت الأيام مقحمة بين المتضامين ولا داعي إليه فليرد به ما ذكرنا ، ولو أريد الذبح نفسه على بعد إضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر . وعلى هذا فما في الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة ستة تنقضي بأربعة . لأن الأول نحر فقط والآخر تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح ، فإن التشريق في أيام التشريق يجب أن يحذف على التكبير أو الذبح ، أو تشريق اللحم بإظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقصد ، وعلى كليهما يدخل يوم النحر فيها إلا أن يقال : التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الأول ظاهرا . واختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة ، والأكثر على أنها واجبة . ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله عليه وسلم . وأما الاستدلال بقوله تعالى - ويذكروا اسم الله في أيام معلومات - فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غير في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الأنعام - بل قد قيل إن الذكر كناية عن نفس الذبيح (قوله والمسألة مختلفة بين الصحابة فأخذنا بقول علي " رضى الله عنه) وهو ما رواه ابن أبي شيبة : حدثنا حسن بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي " رضى الله عنه أنه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق . ورواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب فذكره . وأخذ هو بقول ابن مسعود رضى الله عنه ، وهو ما رواه ابن أبي شيبة أيضا . حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق عن الأسود قال : كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر والله الحمد . وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح ، فإن الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر . والأصل في الأذكار الإخفاء والجهر به بدعة ، فإذا تعارضا في الجهر ترجح الأقل . وأخرج الحاكم عن علي وعامة قالا « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحجر في المكتوبات بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقنت في صلاة الفجر ، وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق » وصححه ، وتعقبه الذهبي وقال : إنه خبر واه كأنه موضوع ، فإن عبد الرحمن صاحب مناكير ، وسعيد إن كان

ومحمد . ووجه كل من ذلك ما ذكره في الكتاب . وذكر في الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في أربعة أيام ، فإن العاشر من ذي الحجة نحر خاص ، والثالث عشر تشريق خاص ، واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق . وقوله (وهذا هو المأثور عن الحليل صلى الله عليه وسلم) قيل أصل ذلك ما روى « أن جبريل لما جاء بالقرآن خاف العجلة على إبراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر ، فلما رآه إبراهيم قال لا إله إلا الله والله أكبر ، فلما علم إسماعيل بالفداء قال الله أكبر والله الحمد ، فبقى في الآخرين إما سنة أو واجبا عن ما يذكرو . وروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أفضل ما قلت والآنبياء قبلي يوم عرفة :

(قوله فلما رآه إبراهيم عليه السلام قال : لا إله إلا الله والله أكبر الخ) أقول : اللازم ما ذكره أن يكون المأثور من الحليل عليه السلام بعض تكبير التشريق ، والمطلوب لم يكن ذلك

والتكبير أن يقول مرة واحدة : الله أكبر الله أكبر ، لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر والله الحمد . هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه (وهو عقيب الصلوات المفروضة على المقيمين في الأمصار في الجماعات المستحبة عند أبي حنيفة . وليس على جماعات النساء إذا لم يكن معهن رجل ، ولا على جماعة المسافرين إذا لم يكن معهم مقيم . وقالوا : هو على كل من صلى المكتوبة) لأنه تبع للمكتوبة ، وله ماروينا من قبل ، والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل بن أحمد ، ولأن الجهر بالتكبير بخلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط ، إلا أنه

الكريزي فهو ضعيف وإلا فهو مجهول . وأخرجه البيهقي وضعفه (قوله والتكبير أن يقول ، إلى قوله : وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك ، وقد تقدم مأثورا عن ابن مسعود رضي الله عنه عند ابن أبي شيبة وسنده جيد ، وقال أيضا : حدثنا يزيد بن هارون . حدثنا شريك قال : قلت لأبي إسحق : كيف كان يكبر على وعبد الله بن مسعود ؟ قال : كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر والله الحمد ، ثم عزم عن الصحابة فقال : حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم قال : كانوا يكبرون يوم عرفة وأحدهم مستقبل القبلة في دبر الصلاة : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر والله الحمد . وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه على ما رواه الدارقطني عن جابر ، فظهر أن جعل التكبيرات ثلاثا في الأولى كما يقوله الشافعي لا ثبت له . وأما تقييد استثنائه أو إيجابه بكونه عقيب المفروضات فلأن قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم في ذلك (قوله وله ماروينا من قبل) أراد قوله لا جمعة ، إلى قوله :

الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر والله الحمد « قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعي فإنه يذكر التكبير ثلاث مرات ، وله في ذكر التهليل بعده قولان . قوله (وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين) يشير إلى أنه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الإسلام وصدر الإسلام . والأصل فيه قوله تعالى - واذكروا الله في أيام معدودات - فإنه جاء في التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجبا عملا بالأمر ، وذهب بعضهم إلى أنه سنة . قال الإمام الترمذي تكبير التشريق سنة ، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد ، وفي قوله عقيب الصلوات إشارة إلى أنه لا يجوز أن يخلل ما يقطع به حرمة الصلاة : حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر ؛ ففي قوله المفروضات إشارة إلى أنه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة . وقيد بالإقامة لأن المسافر لا يكبر إلا إذا اقتدى بمقيم ، وقيد بالأمصار لأنه لا يكبر في القرى ، وقيد بالجماعات لأنه لا تكبير على المنفرد ، وقيد بالمستحبة احترازا عن جماعة النساء فإنه لا تكبير عليهن إذا لم يكن معهن رجل ، وقالوا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لأنه تبع لها (وله ماروينا من قبل) يريد به ما ذكر في أول باب الجمعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع » فإن قيل : هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع ؟ قلنا بالنص على خلاف القياس . واختلف المشايخ في اشتراط الحرية على قوله : فمنهم من اشتراطها قياسا على الجمعة والعيد ، ومنهم من لم يشترطها قياسا على سائر الصلوات . وقائده تظهر فيما إذا أم العبد

(قوله وقوله وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين يشير إلى أنه اختار كونه واجبا) أقول : يعنى يشير بكلمة على (قوله فإن قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات الخ) أقول : ولأبي حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعا للمكتوبات مطلقا بل للمكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة (قوله قلنا بالنص الخ) أقول : أراد من النص فعل النبي صلى الله عليه وسلم

يجب على النساء إذا اقتدين بالرجال ، وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية . قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسبوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة . دل أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدى ، وهذا لأنه لا يؤدي في حرمة الصلاة فلم لم يكن الإمام فيه حتما وإنما هو مستحب .

ولا تشريق إلا في مصر جامع . ولا يخفى عدم دلالة على المطلوب والتمحل لا يجدي إلا الدفع (قوله عند اقتدائهم بالمقيم) قيد به ، فإن المسافرين إذا اقتدوا بمسافر في المصر فيه روايتان ، والمختار أن لا وجوب عليهم . واختلفوا على قول أبي حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أو لا ؟ وفائدته إنما تظهر إذا أمّ العبد قومًا من شرطها ؟ قال لا ، ومن لا قال نعم (قوله قال يعقوب) هذا لفظ محمد ، ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله ، وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكيمة أنه إذا لم يكبر الإمام لا يسقط عن المقتدى بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر أبي يوسف عند الإمام وعظم منزلة الإمام في قلبه حيث نسي مالا ينسى عادة حين علمه خلفه ، وذلك أن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة ، فأما بعد توالي ثلاثة أوقات يكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ، ولو خرج من المسجد أو تكلم عامداً أو ساهيا أو أحدث حامدا سقط عنه التكبير . وفي الاستدبار عن القبلة روايتان : ولو أحدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الأضح أنه يكبر ولا يخرج للطهارة ، والمسبوق يتابع الإمام في سجود السهو ولا يتابعه في التكبير ، ولو تابعه لا تفسد . وفي التلبية تفسد ، ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية . ومن نسي صلاة من أيام التشريق ، فإن ذكر في أيام التشريق من تلك السنة قضاه وكبر ، وإن قضى بعدها لم يكبر إلا في رواية عن أبي يوسف فيما إذا قضى في أيام تشريق أخرى .

في صلاة مكتوبة في هذه الأيام ، فمن شرطها لم يوجب التكبير ، ومن لم يشرطها أوجب (قال يعقوب : صليت بهم المغرب فسبوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة ، دل) أي قول أبي يوسف على (أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدى) لما ذكره في الكتاب ، بخلاف سجود السهو فإنه إذا تركه الإمام لا يسجد المقتدى لأنه يؤتى به في حرمة الصلاة ، بخلاف التكبير ، ولكن إنما يكبر القوم قبل الإمام إذا وقع اليأس من تكبير الإمام بأن قام . قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه في قلبه ، فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير . ومنها مبادرة أستاذه إلى السر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر ، وهكذا ينبغي أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه : يعني أن التلميذ يعظم الأستاذ والأستاذ يستر عليه عيوبه .

(قوله قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسبوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله إلى قوله : قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه في قلبه فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير) أقول : قال ابن الهمام : الذي نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فإن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة ، وأما بعد توالي ثلاث أوقات تكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى .

(باب صلاة الكسوف)

قال (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس ركعتين كهيئة النافلة في كل ركعة ركوع واحد) وقال

(باب صلاة الكسوف)

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء مشاركة في عوارض هي الشرعية نهارا بلا أذان ولا إقامة . وصلاة العيد أكد لأنها واجبة ، وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قويلة ، واستثنان صلاة الاستسقاء مختلف فيه ، فظهر وجه ترتيب أبوابها ، ، ويقال : كسف الله الشمس يتعدى ، وكسفت الشمس لا يتعدى . قال جرير :

حملت أمرا عظيما فاصطبرت له وقمت فيه بأمر الله ياعمر
فالشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر

قوله ياعمر نذبة لا نداء ، وهو شاهد النذب بيا على قلة والأكثر لفظ وا . ونجوم الليل نصب بتبكي لأنه مضارع باكيته فبكيتها : أى غلبته في البكاء ، والقمر عطف عليه . وروى برفع النجوم فهو فاعل تبكى ، والقمر منصوب على المعية ، والألف ألف الإطلاق التي تلحق القوافي المطلقة . وسببها الكسوف ، وصفها سنة ، واختار في الأسرار وجوبها للأمر في قوله صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم شيئا من هذه فافزعوا إلى الصلاة » قال : ولأنها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعارا للدين حال الفزع ، والظاهر أن الأمر للنذب لأن المصلحة دفع الأمر المخوف فهي مصلحة تعود إلينا دنيوية لأن الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الأفزع فإنه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون ، وإن لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة ، وهي لا تتوقف على الصلاة وإلا لكانت فرضا . وقد بينا في باب العيدين أن المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب ، إذ لا مانع من استثنان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق بعارض . وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفي المسجد الجامع أو مصلى العيد . ولا تصلى في الأوقات المكروهة (قوله كهيئة النافلة) أى بلا أذان ولا إقامة ولا خطبة ، وينادى الصلاة جامعة

(باب صلاة الكسوف)

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لأنهما يؤديان بالجماعة في النهار بغير أذان وإقامة ، وأجرها عن العيد لأن صلاة العيد واجبة في الأصح على مامر ، يقال : كسفت الشمس تكسف كسوبا ، وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى . قال جرير يرثى به عمر بن عبد العزيز :

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر

قيل معناه : ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ، ولكن لقلّة ضوءها وبكائها عليك لم يظهر لها نور . وقيل معناه : تغلب النجوم في البكاء ، يقال باكيته فبكيتها : أى غلبته في البكاء . وهي مشروعة اجتمعت الأمة على

(باب صلاة الكسوف)

(قوله لأن صلاة العيد) أقول : ولأنها صلاة كثيرة الوقوع (قوله واجبة في الأصح) أقول : صلاة الكسوف سنة على مذهب العامة .

الشافعي : ركوعان . له ماروت عائشة ، ولنا رواية ابن عمر . والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الجميع

ليجتمعوا إن لم يكونوا اجتمعوا (قوله له رواية عائشة) أخرج الستة عنها قالت « خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه ، فاقرأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً ثم رفع رأسه فقال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد . ثم قال فاقرأ قراءة طويلة هي أدنى من القراءة الأولى . ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً هو أدنى من الأول . ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد . ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك . فاستكمل أربع ركعات وأربع سجعات ، وانجلى الشمس قبل أن ينصرف . ثم قام فخطب الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته . فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة » انتهى . وفي الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ، ولفظ ابن عمرو في مسلم « لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي الصلاة جامعة ، فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين في سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جلى عن الشمس » (قوله ولنا حديث ابن عمر) قيل لعنه ابن عمر : يعني عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لأنه لم يوجد عن ابن عمر . أخرج أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكذب ركع ثم ركع فلم يكذب ركع ثم ركع فلم يكذب ركع ثم رفع ثم رفع : وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك » وأخرجه الحاكم وقال صحيح ، ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى . وهذا توثيق منه لعطاء . وقد أخرج البخاري له مقروناً بأبي بشر . وقال أيوب هو ثقة . وقال ابن معين : لا يحتج بحديثه . وقرق الإمام أحمد بين من سمع منه قديماً وحديثاً . وأخرج أبو داود والنسائي عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال « بينا أنا و غلام من الأنصار نرعى غرضين لنا حتى إذا كان الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين

ذلك ، وسبب شرعيتها الكسوف ، ولهذا تضاف إليه . وشروطها شروط سائر الصلوات ، وهي سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها . وكيفية أدائها أن يصلي إمام الجمعة في الجامع أو في المصلى في الأوقات المستحبة للناس ركعتين كهيئة النافلة بلا أذان ولا إقامة بركوع واحد . وقال الشافعي : إذا كسفت الشمس في وقت مكروه أو غيره نودي الصلاة جامعة وصلى الإمام بالناس ركعتين يقرأ في الأولى ب فاتحة الكتاب وسورة البقرة إن حفظها وإلا فها يعدها من غيرها ، ثم يركع ويمكث في ركوعه قدر مامكث في قيامه ، ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران إن حفظها وإلا فها يعدها من غيرها ، ثم يركع ثانياً ويمكث في ركوعه مثلاً مامكث في قيامه هذا ، ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدة ، ثم يقوم ويمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ماقرأ في القيام الثاني من الركعة الأولى ، ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام . ثم يقوم ويمكث في قيامه مثلاً مامكث في الركوع ثم يركع ويمكث فيه مثلاً مامكث في قيامه ، ثم يرفع رأسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام الأول من هذه الركعة ، ثم يسجد سجدة ويتم الصلاة . واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجعات » ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبي بكر

على مايجيء (قوله وهي سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها) أقول : فيه بحث (قوله أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركعات) أقول : أي ركوعات

الناظر من الأفق اسودّت حتى آضت كأنها تنومة ، فقال أحدها لصاحبه : انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس ! لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته حدثا ، قال : فدفعنا فإذا هو بأزز ، فاستقدم فصلى فقام كأطول ما قام بنا في صلاة قط لانسمع له صوتا . ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لانسمع له صوتا ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط لانسمع له صوتا . ثم فعل في الركعة الأخرى مثل ذلك ، فوافق تجلى الشمس جلوسه في الركعة الثانية ، ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا إله إلا الله وشهد أنه عبده ورسوله « هذه رواية أبي داود . وفي أبي داود من حديث النعمان بن بشير « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت » وفي النسائي من حديث أبي قلابه عن النعمان بن بشير قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجرّ ثوبه فزعا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت . قال : إن ناسا يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان إلا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك . إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته . ولكنهما آيتان من آيات الله . إن الله إذا بدا لشيء من خلقه خشع له . فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » وروى معنى هذه الجملة الأخيرة الإمام أحمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما . وأبو قلابه أدرك النعمان بن بشير قاله أبو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين أبو قلابه عن النعمان بن بشير مرسل . ورواه أبو داود : حدثنا موسى بن إسماعيل . حدثنا وهيب عن أيوب عن أبي قلابه عن قبيصة الهلالي قال « كسفت الشمس » وفيه « فصلى ركعتين فأطال فيها القيام . ثم انصرف وقد انجلت فقال : إنما هذه الآيات يخوف الله بها عباده ، فإذا رأيتموها فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » ثم رواه بسند آخر فأدخل بين أبي قلابه وقبيصة هلال بن عامر ، فقد عرف الساقط في السند الأول فلذا قال الشيخ النووي : هذا لا يقدح في صحة الحديث فإن هلالا ثقة . وأخرج البخاري عن أبي بكر « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجرّ رداءه حتى انتهى إلى المسجد وثاب الناس إليه ، فصلى بهم ركعتين فانجلت : فقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده ، فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم » فهذه الأحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلاثة أمور : منها ما فيه أنه صلى ركعتين . ومنها الأمر بأن يجعلوها كأحدث ما صلوه من المكتوبة وهي

وسمرة بن جندب بألفاظ مختلفة « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين كأطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها » وإذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر ، والحال أكشف على الرجال لقربهم وتأويل ما رواه ما ذكره محمد في صلاة الأثر قال : يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات ، فرفع أهل الصف الأول رءوسهم ظنا منهم أنه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع ، فمن خلفهم رفعوا رءوسهم ، فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكموا ركعوا ، فمن خلفهم ركعوا ، فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم

(قوله أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في كسوف الشمس ركعتين الخ) أقول : الركعة في عرف أهل الشرع الأفعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدة واحدة لا غير (قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم) أقول : تقدم أن ابن عباس رضي الله عنهما كان سبيها

لروايته (ويطول القراءة فيهما ويخفى عند أبي حنيفة ، وقالوا يجهز) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة

الصباح ، فإن كسوف الشمس كان عند ارتفاعها قدر رحين على ما في حديث سمرة ، فأفاد أن السنة ركعتان . ومنها ما فصل فأفاد تفصيله أنها بركون واحد كما في حديث سمرة وابن عمرو بن العاص ، وحمل الركعتين على أن في كل ركعتين ركوعين خروج عن الظاهر . لا يقال : الركعة اسم للأفعال التي آخرها السجدة واحدة وقيلهما ركوع أعم من كونه واحدا أو أكثر لأننا نمنعه؟ بل المتبادر من لفظ ركعة الأفعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدة واحدة فهو مفهومها في عرف أهل الشرع لا ما اشتمل على قراءتين وقيامين وركوعين . وأما في الصدر الأول فهو أيضا كذلك . ويقال أيضا لمجرد الركوع ، فهو إما مشترك بين مجموع الأفعال التي منها الركوع الواحد وبينه دليل ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت « فاستكمل أربع ركعات وأربع سجعات » والمراد عندهم أربع ركوعات قسمت كل ركوع ركعة . وكذا ما في حديث ابن عمرو الذي روي فرقع ركعتين في سجدة . وإما مجاز عرفي فيه وهو الظاهر لأنهم حيث أرادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما في قوله ركعتين في سجدة ، وقولها أربع ركعات وأربع سجعات ، وحيث أرادوا الأول أطلقوا اسم الركعة والركعتين مع أن المجاز خير من الاشتراك ، فظهر أن حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركون واحد ومجازها المستعمل نفس الركوع الواحد ، وإرادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجدتان بها ليس بحقيقة ولا مجاز ثبت استعمالهم له . فإن قيل إمكان الحمل عليه يكفي في الحمل عليه إذا أوجبه دليل وقد وجد وهو كون أحاديث الركوعين أقوى . قلنا هذه أيضا في رتبها . أما حديث البخاري آخر فلا شك ، وكذا ما قبله من حديث النسائي وأبي داود ، والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعددت طرقه فيرتقى إلى الصحيح . فهذه عدة أحاديث كلها صحيحة حينئذ فكافأت أحاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل من أصحاب الكتب الستة ، غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجيح عندنا بذلك ، ثم المعنى الذي رويناه أيضا في الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور إليه ، وإنما تفرق في أحاد الكتب وثنائها من خصوصيات المتون . ولو سلمنا أنها أقوى سنداً فالضعيف قد ثبتت مع صحة الطريق بمعنى آخر ، وهو كذلك فيها ، فإن أحاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة أيضا ، فإن منهم من روى ركوعين كما تقدم ، ومنهم من روى ثلاث ركوعات . فروى مسلم عن جابر « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلي ست ركعات بأربع سجعات » وهذا أيضا يؤيد ما تقدم من إطلاق اسم الركعة . وروى مسلم أيضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم شديد الحر فصلي بأصحابه فأطال القيام حتى جعلوا يخرون ، ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحواً من ذلك . فكانت أربع ركعات وأربع سجعات » وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات وكما قدمنا عنها بركونين وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وإن كانت رواية الركوع الواحد اختلفت في تصحيحها ، بخلاف رواية الركوعين فإن ذلك لا يخلو عن إيهان ظن الرواية الأولى عنه . وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ

وعوسهم ومن كانوا خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم . ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر الصفوف وعائشة كانت في صف النساء . فإن قيل : قدر روى حديثها من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم أجيب بأنه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت . وقوله (ويطول القراءة فيهما)

أما التطويل في القراءة فبيان الأفضل ، ويخفف إن شاء لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء ، فإذا خفف أحدهما طول الآخر . وأما الإخفاء والجهر فلهما رواية عائشة « أنه صلى الله عليه وسلم جهر فيها » :

ثم ركع ثم سجد ، قال : والأخرى مثلها « وفي لفظ » ثمان ركعات في أربع سجعات « وأخرج عن علي رضي الله عنه مثل ذلك ، ولم يذكر لفظ علي بل أحال على ما قبله . وروى أيضا خمس ركوعات : أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي بن كعب « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم في كسوف الشمس فقرأ سورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين ، وفعل في الثانية مثل ذلك ، ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها » وأبو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر ، والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها إلى روايات غيرها . ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلى على ما هو المعهود صح ، ويكون متضمنا ترجيح روايات الاتحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق لروايات الإطلاق : أعني نحو قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بينكم » وعن هذا الاضطراب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد . على أنه لما أطال في الركوع أكثر من المعهود جدا ولا يسمعون له صوتا على ما تقدم في رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي يلي من رفع ، فلما رأى من خلفه أنه صلى الله عليه وسلم لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم أن يدركهم فيه ، فلما يسوا من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه صلى الله عليه وسلم فرووا كذلك ، ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على اتفاق تكرار الرفع من الذي خلف الأول . وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة . فإن حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن يقع نحو ست مرات في نحو عشر سنين لأنه خلاف العادة ، كان رأينا أولى أيضا لأنه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر في الكسوف المتأخر فقد وقع التعارض فوجب الإحجام عن الحكم بأنه كان المتعدد على وجه الثنية أو الجمع ثلاثا أو أربعا أو خمسا ، أو كان المتحد فبقى المجزوم به استئنان الصلاة مع التردد في كيفية معينة من المرويات فترك ويصار إلى المعهود ثم يتضمن ما قدمنا من الترجيح ، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال . والمصنف رجح بأن الحال أكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين أحد غير عائشة رضي الله عنها من الرجال ، لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ماصرنا إليه (قوله أما التطويل فبيان الأفضل) لأنه صلى الله عليه وسلم فعله كما مر في حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة ، وهذه الصورة حينئذ مستثناة مما سلف في باب الإمامة من أنه ينبغي أن يطول الإمام بهم الصلاة ، ولو خففها جاز ولا يكون مخالفا للسنة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء ، فإن رواية أبي داود « فجعل يصلى ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى أنجلى » يعطى أنه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر أنه جعل الصحابة يخرون لطول القيام ، إذ الظاهر أنها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين . والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا كما في حديث المغيرة بن شعبه في الصحيحين « انكسفت الشمس » إلى أن قال « فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي » ولمسلم من حديث عائشة « فإذا رأيتم كسوفها فاذكروا الله حتى تنجلي » (قوله فلهما رواية عائشة) في الصحيحين عنها قالت « جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف بقراءته » الحديث ، والبخاري من حديث أسماء « جهر صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف » ورواه أبو داود

أي في الركعتين . وقوله (فبيان الأفضل) لأن فيه متابعة النبي صلى الله عليه وسلم فإنه صح « أن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الأولى بقدر سورة البقرة ، وفي الثانية بقدر سورة آل عمران . وقوله (فلهما رواية عائشة

ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة رضى الله عنهم ، والترجيح قد مر من قبل ، كيف وإنما صلاة النهار وهى عجماء (ويدعو بعدها حتى تنجلي الشمس) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا رأيتم من هذه الأفراع شيئاً فارغبوا إلى الله بالدعاء» . والسنة فى الأدعية تأخيرها عن الصلاة (ويصلى بهم الإمام الذى يصلى بهم الجمعة

والترمذى وحسنه وصححه ، ولفظه « صلى صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة » (قوله ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة) أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى فى مسندهما عن ابن عباس « صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفاً من القراءة » وفيه ابن لهيعة ، ورواه أبو نعيم فى الحلية من طريق الواقدى عن ابن عباس قال « صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ، ورواه البيهقى فى المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبرانى ، ثم قال : وهؤلاء وإن كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عديد روايتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قرأ نحواً من سورة البقرة . قال الشافعى رحمه الله : فيه دليل على أنه لم يسمع ماقرأ ، إذ لو سمعه لم يقدره بغيره . ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن أبان « صليت إلى جنبه » ويوافق أيضاً رواية محمد بن إسحق بإسناده عن عائشة قالت « فحزرت قراءته » وأما حديث سمرة فتقدم ، وفيه « لانسبح له صوتاً » قال الترمذى حسن صحيح . والحق أن تقدير ابن عباس لسورة البقرة لا يستلزم عدم سماعه لأن الإنسان قد ينسى المقروء المسبوع بعينه وهو ذاكر لقدرة فيقول قرأ نحو سورة كذا ، فالأولى حمله على الإخفاء لا بالنظر إلى هذه الدلالة بل بالنظر إلى ما تقدم من حديث « صليت إلى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم » وإذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل فى صلاة النهار الإخفاء . وأما قول المصنف والترجيح قد مر من قبل : يعنى أن الحال أكشف للرجال فقد يقال بل فى خصوص هذه المادة ترجح رواية النساء هنا لأنها إخبار عن القراءة ، ومعلوم أنهم فى آخر الصنف أو فى حجرهم ، فإذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت إليهن ، فالمعتبر ما رجع إليه آخر من قوله كيف وإنما صلاة النهار لقوله عليه الصلاة والسلام « فاذكروا الله » إلى قوله « بالدعاء » حديثان . ومعنى الأول تقدم فى حديث عائشة ، وتقدم فى حديث المغيرة قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي » وفى مبسوط شيخ الإسلام قال : فى ظلمة أو ريح شديدة الصلاة حسنة . وعن ابن عباس أنه صلى لزلزلة بالبصرة (قوله والسنة فى الأدعية تأخيرها) والإمام مخير إن شاء دعا مستقبلاً جالساً أو قائماً أو يستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون . قال الحلوانى : وهذا أحسن . ولو قام ودعا معتمداً على عصي أو قوس كان أيضاً

فإنها روت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ قراءة طويلة فجهر بها : يعنى فى صلاة الكسوف » (وله رواية ابن عباس وسمرة) بن جندب أنه لم يسمع من قراءته فيها حرفاً (والترجيح قد مر من قبل) يعنى قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم . فإن قيل : ذكر فى المبسوط أن علياً رضى الله عنه روى حديثها ، فإن صح ذلك فما جوابه ؟ أجيب بأن الجواب بالرجوع إلى الأصل فإنها صلاة نهارية والأصل فيها الإخفاء . قال عليه الصلاة والسلام « صلاة النهار عجماء » وقد تقدم ذلك . وقوله (ويدعو بعدها) أى بعد صلاة الكسوف إن شاء جالساً مستقبلاً القبلة وإن شاء قائماً وإن شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم تؤمن . وقوله (من هذه الأفراع) الفرع

فإن لم يحضر صلى الناس فرادى (تحرزا عن الفتنة) وليس في خسوف القمر جماعة (لتعذر الاجتماع في الليل أو لخوف الفتنة : وإنما يصلى كل واحد بنفسه لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا رأيتم شيئا من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة ») (وليس في الكسوف خطبة) لأنه لم ينقل .

حسنا (قوله وليس في خسوف القمر جماعة الخ) وما روى الدارقطني عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات في أربع سجيدات » وإسناده جيد ، وما أخرج عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى في كسوف الشمس والقمر أربع ركعات وأربع سجيدات » قال ابن القطان : فيه سعيد بن حفص . ولا أعرف حاله . فليس فيه تصريح بالجماعة فيه . والأصل عدمها حتى يثبت التصريح به ، وما ذكره من المعنى يكفي لنفيها (قوله لأنه لم ينقل) أى بطريق قصد الشرعية بل للدفع وهم من توهم أنه لموت إبراهيم صلى الله عليه وسلم فهو لسبب عرض وانقضى .

الخوف وكلامه واضح . وقوله (فإن لم يحضر) يعنى الإمام (صلى الناس فرادى إن شاءوا ركعتين وإن شاءوا أربعاً) لأن هذا تطوع والأصل في التطوعات ذلك . وقوله (تحرزا عن الفتنة) أى فتنة التقديم والتقديم والمنازعة فيهما . وقوله (وليس في كسوف القمر جماعة) عاب أهل الأدب محمداً في هذا اللفظ وقالوا : إنما يستعمل في القمر لفظ الخسوف ، قال الله تعالى - فإذا برق البصر وخسفت القمر - وقال في المغرب : يقال كسفت الشمس والقمر جميعاً ، وقوله صلى الله عليه وسلم « فافزعوا إلى الصلاة » الحديث . روى أبو مسعود الأنصارى قال « انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ولد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس : إنما انكسفت لموته ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم شيئا من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة » أى التجئوا إليها . فإن قيل : هذا أمر والأمر للوجوب فكان ينبغى أن تكون صلاة الكسوف واجبة . قلنا : قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا ، واختاره صاحب الأسرار . والعمامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض لكن صلاحها النبي عليه الصلاة والسلام فكانت سنة والأمر للندب . وقوله (وليس في الكسوف) أى كسوف الشمس والقمر (خطبة) وقال الشافعى في كسوف الشمس : يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين لما روت عائشة رضى الله عنها قالت « خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه » ولنا أنه لم ينقل ، وذلك دليل على أنه لم يفعل ، وإن صح فتأويله أنه عليه الصلاة والسلام خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم .

(قوله والعمامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض) أقول : ما المانع في تعلق ما هو من الشعائر بعارض تأمل ، وقوله بعارض : يعنى عارض الكسوف (قوله ولنا أنه لم ينقل الخ) أقول : كيف لم ينقل وقد أخرج الستة عنها (قوله وإن صح فتأويله أنه صلى الله عليه وسلم خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم) أقول : لالشرعية الخطبة .

(باب الاستسقاء)

(قال أبو حنيفة : ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة ، فإن صلى الناس وحدانا جاز ، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار) لقوله تعالى - فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا - الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة

(باب الاستسقاء)

يخرجون للاستسقاء ثلاثه أيام ، ولم ينقل أكثر منها متواضعين متخشعين في ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة إلى الله تعالى إلا في مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد (قوله قال أبو حنيفة النخ) مفهومه استئناها فرادى وهو غير مراد (قوله ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة) يعني في ذلك الاستسقاء فلا يرد أنه غير صحيح كما قال الإمام الزيلعي المخرج ، ولو تعدى بصره إلى قدر سطر حتى رأى قوله في جوابهما قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفي مطلقا وإنما يكون سنة ما واطب عليه ، ولذا قال شيخ الإسلام : فيه دليل على الجواز . عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة ، وبه أيضا يبطل قول ابن العز : الذين قالوا بشروعية صلاة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها ، بل هي على ثلاثة أوجه : تارة يدعون عقيب الصلوات ، وتارة يخرجون إلى المصلي فيدعون من غير صلاة ، وتارة يصلون جماعة ويدعون . وأبو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به ، والعجب أنه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله ، وكذا قول غير المصنف المروى فيه شاذ فيما تعم به البلوى ، وهو ظاهر جواب الرواية ، فإن عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال : لا صلاة في الاستسقاء إنما فيه الدعاء ، بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه خرج ودعا » وبلغنا عن عمر ، أنه صعد المنبر فدعا فاستسقى ، ولم يبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى ، وهذا ضريح من جهة الرواية في علم محمد به . فإن قيل : من أين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن بعده من الرواية معلوما لأبي حنيفة ؟ قلنا : ومن أين علم أنه لم يبلغه وبلغ أتباعه بل الظاهر تلقيهم ذلك عنه . ثم الجواب عنه بما ذكر وفي عدم الأخذ به لشذوذه ، ويلزمه أنهم لو صلوا بجماعة كان مكروها ، وقد صرح الحاكم أيضا في باب صلاة الكسوف من الكافي بقوله

(باب الاستسقاء)

آخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لأن صلاة الكسوف سنة . وقال أبو حنيفة : ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة ، فإن صلى الناس وحدانا جاز ، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى - استغفروا ربكم إنه كان غفارا - يرسل السماء عليكم مدرارا - وروى أن قوم نوح عليه السلام لما كذبوه بعد طول تكريره الدعوة حبس الله عنهم القطر وأعقم أرحام نساءهم أربعين سنة ، وقيل سبعين سنة ، فوعدهم أنهم إن آمنوا رزقهم الله الخصب وزفع عنهم ما كانوا عليه . ووجه الاستدلال به أن شرائع من قبلنا شرائع لنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار وهذا كذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه الصلاة ، وإنما المروى عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الدعاء . روى أنس رضي الله عنه « أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله صلى الله

(وقالا : يصلى الإمام ركعتين) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد » رواه ابن عباس . قلنا : فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة ، وقد ذكر في الأصل قول محمد وحده .

ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف ، وهذا خلاف ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ثم الحديث الذى روى من صلاته صلى الله عليه وسلم هو ما فى السنن الأربعة عن إسحق بن عبد الله بن كنانة قال : أرسلنى الوليد بن عتبة وكان أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتدلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ، ولكن لم يزل فى الدعاء والتضرع والتكبير . وصلى ركعتين كما كان يصلى فى العيد » صححه الترمذى . وقال المنذرى فى مختصره : رواية إسحق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وأبى هريرة مرسله ولا يضر ذلك ، فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم أخرجه الستة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقى فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة » زاد البخارى فيه « جهر فيهما بالقراءة » وليس هذا عند مسلم . ووهم البخارى ابن عيينة فى قوله إنه عبد الله بن زيد بن عبد ربه ، بل هو ابن زيد بن عاصم المازنى . وأما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه « فصلى ركعتين كبر فى الأولى سبع تكبيرات وقرأ بسبح اسم ربك الأعلى ، وقرأ فى الثانية - هل أتاك حديث الغاشية - وكبر فيها خمس تكبيرات » فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض . أما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف ، قال البخارى : منكرا الحديث والنسائى متروك ، وأبو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم . وقال ابن حبان : يروى عن الثقات العضلات حتى سقط الاحتجاج به . وأما المعارضة فيما أخرجه الطبرانى فى الأوسط عن أنس عنه صلى الله عليه وسلم « استسقى فخطب قبل الصلاة ، واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما إلا تكبيرة

عليه وسلم . فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : يا رسول الله هلكت المواشى وخشينا الهلاك على أنفسنا فادع الله أن يسقينا ، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال : اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير راث . قال الراوى : ما كان فى السماء قرعة ، فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاما ، ثم مطرت سبعا من الجمعة إلى الجمعة ، ثم دخل ذلك الرجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب والسماء تسكب فقال : يا رسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبل فادع الله أن يمسه ، فتبسّم رسول الله صلى الله عليه وسلم للملّة بنى آدم . قال الراوى : والله ما نرى فى السماء خضراء ، ثم رفع يديه فقال : اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر ، فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل ولم يذكر غير الدعاء » (وقالا : يصلى الإمام ركعتين ، لما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى فيها ركعتين كصلاة العيد) فى الجهر بالقراءة ، والصلاة بلا أذان ولا إقامة رواه ابن عباس رضى الله عنهما . قلنا) إن ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا نمنعه . وإنما الكلام فى أنها سنة أولا ، والسنّة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، وههنا (فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن) فعله أكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون (سنة) فإن قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لأنه قال أولا ولم ترو عنه الصلاة ثم قال لما روى عنه . فالجواب أن المروى لما كان شاذا فيما تعم به البلوى جعله كأنه غير مروى . قوله (وقد ذكر فى الأصل قول محمد وحده) يعنى أن أبا يوسف مع أبى حنيفة . وهكذا ذكر فى المبسوط والمحيط ،

(ويجهر فيهما بالقراءة) اعتبارا بصلاة العيد (ثم يخطب) لما روى «أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب» ثم هي كخطبة العيد عند محمد ، وعند أبي يوسف خطبة واحدة

تكبيرة» وأخرج أيضا عن ابن عباس قال «لم يزد صلى الله عليه وسلم على ركعتين مثل صلاة الصبح» ووجه الشذوذ أن فعله صلى الله عليه وسلم لو كان ثابتا لاشتهر نقله اشتهاً واسعاً ولفعله عمر حين استسقى ولأنكروا عليه إذا لم يفعل لأنها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوافر الكل في الخروج معه صلى الله عليه وسلم للاستسقاء ، فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم يشتهر روايتها في الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كفيهما عن ابن عباس وأنس كان ذلك شذوذاً فيما حضره الخاص العام والصغير والكبير . واعلم أن الشذوذ يراد باعتبار الطرق إليهم ، إذ لو تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق إشكال ، وإذا مشينا على ما اختاره شيخ الإسلام وهو الجواز مع عدم السنية فوجهه أنه صلى الله عليه وسلم إن فعله مرة كما قلتم فقد تركه أخرى فلم يكن سنة ، بدليل ما روى في الصحيحين «أن رجلاً دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب ، فقال : يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا ، فقال صلى الله عليه وسلم : اللهم أغثنا اللهم أغثنا . قال أنس رضي الله عنه : فلا والله ما نرى بالسماء من سحاب ولا قرعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس ، فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت» الحديث (قوله ثم هي كخطبة العيد عند محمد) يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما مجلوس ولذا قبله بقوله وعند أبي يوسف خطبة واحدة ، ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد إنها خطبتان ، ويحتمل أنه أخذه من المروى عن ابن عباس «أنه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد» مع رواية الخطبة في حديث أنس المذكور في رواية الطبراني السابقة ، وفي حديث أبي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه «ثم خطبنا ودعا الله» فتكون كخطبة العيد ، وهو غير لازم ، ثم في حديث ابن عباس على ما قدمناه قوله «فلم يخطب بخطبتكم هذه» فإنه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا أصل الخطبة ، فإن النفي إذا دخل على مقيد انصرف إلى القيد ثم أفاد ثبوت أصل الحكم في المحاورات الخطابية بالنسبة إلى الأحكام الشرعية عندنا ، ومطلقاً عند الثلاثة فلذا لم ينتهض . استدلل من استدلل بحديث ابن عباس هذا للإمام أحمد على نفي الخطبة في الاستسقاء ، فإن أحمد ينفيها كقول أبي حنيفة رضي الله عنهما . وأما على أصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة ، وهو لا يستلزم ثبوت أصلها نفياً للدلالة المفهوم في الأحكام فتبقي على العدم حتى يقوم دليل ، وأنت قد علمت أنها رويت ولا بد للإمام أحمد إذ كان ينفيها أن يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي . أما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الأربعة فإن لم يدل على وجود الخطبة فلا إشكال ، وإن دل ، فإن صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده ، وتقدم حكم الحافظ المنذرى أنها مرسلة ، وحديث أبي هريرة أعلّ بأنه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري : وقال البخاري فيه : هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير اه فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم «خرج صلى الله عليه وسلم يستسقى فبدأ

وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الكتاب . وقوله (ويجهر فيهما بالقراءة) اتفقا على الجهر بالقراءة اعتباراً بصلاة العيد . واختلفا في الخطبة فقال محمد : هي كخطبة العيد ، وقال أبو يوسف : خطبة

(ولا خطبة عند أبي حنيفة) لأنها تبع للجماعة ولا جماعة عنده (ويستقبل القبلة بالدعاء) لما روى «أنه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحوّل رداءه» (ويقلب رداءه) لما روينا . قال : وهذا قول محمد . أما عند أبي حنيفة فلا يقلب رداءه لأنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية .

الصلاة قبل الخطبة » ولم يقل باستئانها وذلك لازم ضعف الحديث . وأنت علمت أن ضعفه لا يلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلل كثيرة . وفي سنن أبي داود عن عائشة رضى الله عنها قالت «شكى الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر . فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووجد الناس يوماً يخرجون فيه . قالت : فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعده على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال إنكم شكوتكم جدد دياركم واستئخار المطر عن زمانه عنكم وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدهم أن يستجيب لكم . ثم قال : الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل ما يريد . اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغنى ونحن الفقراء . أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى حين . ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه . ثم حوّل إلى الناس ظهره . وقلب أو حوّل رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين . فأنشأ الله سبحانه فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله . فلم يأت صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سألت السيول . فلما رأى سررتهم إلى الكنّ ضحك حتى بدت نواجذه . فقال : أشهد أن الله على كل شيء قدير وإلى عبده ورسوله » انتهى . قال أبو داود « حديث غريب وإسناده جيد . وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم . ولعل الإمام أحمد أعلمه بهذه الغرابة أو الاضطراب . فإن الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة . وفيما تقدم من حديث أبي هريرة بعدها وكذا في غيره . وهذا إنما يتم إذا تم استبعاد أن الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة أكثر من سنتين . السنة التي استسقى فيها بغير صلاة . والسنة التي صلى فيها . وإلا فالله سبحانه أعلم بحقيقة الحال . وفيه أنه أمر بإخراج المنبر . وقال المشايخ : لا يخرج وليس إلا بناء على عدم حكمهم بصحته . هذا ويستحسن أيضاً الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو به في الاستسقاء وهو : « اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً مريعاً غدقاً مجاللاً سحاً عاماً طبقاً دائماً . اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين . اللهم إن بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنك ما لا نشكو إلا إليك . اللهم أنبت لنا الزرع وأدرّ لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض . اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفاراً فأرسل السماء علينا مدراراً » فإذا مطروا قالوا : اللهم صيباً نافعا . ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته . فإن زاد المطر حتى خيف الضرر قالوا :

واحدة . وبكل ذلك ورد الحديث (ولا خطبة عند أبي حنيفة لأنها تبع للجماعة ولا جماعة عنده) وقال ابن عباس «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتدلاً متواضعاً متضرعاً حتى أتى المصلى فركب المنبر . فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير » (ويستقبل القبلة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك) روى عن أبي يوسف أنه قال : إن شاء رفع يديه بالدعاء . وإن شاء أشار بأصابعه (ويقلب رداءه) وصفة القلب إن كان الرداء مربعا أن يجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه . وإن كان مدورا بأن كان جبة أن يجعل الأيمن أيسر والأيسر أيمن . وقوله لما روينا (يريد به قوله لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام استقبل القبلة وحوّل رداءه» قال المصنف (وهذا قول محمد . أما عند أبي حنيفة فلا يقلب) ولم يذكر قول أبي يوسف لأنه مضطرب ، ذكره الحاكم مع أبي حنيفة والكرخي مع محمد . وقوله (لأنه) أى الاستسقاء (دعاء) وليس في شيء من الأدعية قلب رداء

وما رواه كان تفاؤلا (ولا يقلب القوم أرديتهم) لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك

اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر ، كبقية ماسيق من الحديث : أغنى استسقاء على المنبر حين قال ذلك الرجل « يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل ، فادع الله يغثنا ، فرفع يديه وقال : اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا . قال أنس : فلا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قرعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار ، قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس ، فلما توسطت السماء انتشرت ثم أطررت . فلا والله ما رأينا الشمس سبتا ، قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال : يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنها ، قال : فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال : اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر ، قال : فأقلعت وخرجنا نمشي في الشمس » وقياس ما ذكرنا من الاستسقاء إذا تأخر المطر عن أوانه فعله أيضا لو ملحت المياه المحتاج إليها أو غارت (قوله وما رواه كان تفاؤلا) اعتراف بروايته ومنع استنانه لأنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة ، والله أعلم (قوله لم ينقل) قال الزبيعي : المخرج ليس كذلك عند أبي داود « استسقى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خيمصة سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعلها أعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه » زاد الإمام أحمد « وتحول الناس معه » قال الحاكم على شرط مسلم انتهى . ودفع بأنه إنما قال في الهداية لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يمسح . وأجيب بأن تقريره لإياهم إذ حولوا أحد الأدلة ، وهو مدفوع بأن تقريره الذي هو من الحجج ما كان عن علمه ولم يدل شيء مما روى على علمه بفعلهم ثم تقريره بل اشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به وهو ما تقدم من رواية أنه إنما حول بعد تحويل ظهره إليهم .

فكنا هذا . وقوله (وما رواه كان تفاؤلا) جواب عن استدلالهم بالحديث ، ومعناه أن النبي صلى الله عليه وسلم تغافل بتغير الهيئة لتغير الهواء : يعني غيرنا ما كنا عليه فغير اللهم الحال . وفي كلامه نظر من وجهين : أحدهما أنه تعليل في مقابلة النص وهو باطل . والثاني هب أنه عليه الصلاة والسلام تغافل بذلك فليتغافل كل من يتلى بذلك تأسيسا به عليه الصلاة والسلام . والجواب عن الأول أنه ليس تعليل في مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين ، وذلك لأن ما رواه محمد يدل على القلب ، وما روى أنس يدل على أنه لا تحويل فيه فتعارضهما فصير إلى ما بعدهما من الحجة وهو القياس ، والمصنف لم يتعرض لذكره لتقدم ذكره . وعن الثاني بأن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي أن الحال ينقلب إلى الخصب متى قلب الرداء ، وهذا مما لا يتأتى من غيره فلا فائدة في التأسى ظاهرا فيما ينفيه القياس . وقوله (ولا يقلب القوم أرديتهم) قيل هو بالتشديد لأن فيه تكثيرا بخلاف الأول . وقوله (لأنه لم ينقل أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم بذلك) فيه نظر لأنه استدلال بالنفي وهو باطل لأنه احتجاج بلا دليل ، ومثل هذا صنع في آخر باب الكسوف حيث قال : لأنه لم ينقل . والجواب أن التعليل بالنفي لا يصح إذا لم تكن العلة متعينة ، أما إذا كانت فلا بأس به لأن انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم ، ألا ترى إلى قول محمد في ولد المغصوب إنه لا يضمن لأن الغصب لم يرد عليه وموضعه أصول الفقه

(قوله وما روى أنس رضي الله عنه يدل على أنه لا تحويل فيه) أقول : بل هو ساكت عنه (قوله وعن الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي الخ) أقول : فيه بحث ، فإن الأصل في أفعاله صلى الله عليه وسلم أن يكون شرعا عاما ما لم يثبت دليل المحصر

(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لأنه لاستئزال الرحمة ، وإنما تنزل عليهم اللعنة .

(باب صلاة الخوف)

(إذا اشتد الخوف جعل الإمام الناس طائفتين : طائفة إلى وجه العدو ، وطائفة خلفه ،

واعلم أن كون التحويل كان تفاولاً جاء مصرحاً به في المستدرک من حديث جابر وصححه قال : « وحول رداءه ليتحول القحط » . وفي طوالات الطبرانی من حديث أنس « وقلب رداءه لكي ينقلب القحط إلى الخصب » وفي مسند إسحق : « لتتحول السنة من الجذب إلى الخصب » ذكره من قول وكيع (قوله لأنه لاستئزال الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة) أورد عليه أنه إن أريد الرحمة الخاصة فممنوع ، وإنما هو لاستئزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من أهلها . هذا ولكن لا يمكنون من أن يستسقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فقد يفتن به ضعفاء العوام ، والله الموفق .

(باب صلاة الخوف)

أوردها بعد الاستسقاء لأنها وإن اشتركا في أن شرعتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوى وهنا اختياري للعباد ، وهو كفر الكافر وظلم الظالم ، ولأن أثر العارض في الاستسقاء في أصل الصلاة وهنا في وصفها (قوله إذا اشتد الخوف) اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو أو سبع ، فلو رأوا سواداً ظنوه عدواً صلوا ، فإن تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة . وإن ظهر خلافه لم تجز ، إلا إن ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل أن تتجاوز الصفوف فإن لهم أن يبنوا استحساناً كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد إذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ، ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز

فإن قيل : قد روى أن القوم قبلوا أديتهم حين رأوا قلب النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم . أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال حين رأوه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه في صلاة الجنائز ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا ، وإنما لم ينكر عليهم لأنه ليس بحرام بلا خلاف ، وإنما الكلام في كونه سنة . وقوله (ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) ظاهر ، وإنما يخرج المسلمون ثلاثة أيام ولم ينقل أكثر من ذلك . قيل يستحب للإمام أن يأمر الناس بصيام ثلاثة أيام ، وما أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ، ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين في ثياب بدلة متواضعين لله ، ويستحب إخراج الدواب .

(باب صلاة الخوف)

وجه المناسبة بين البابين أن شرعية كل منهما لعارض خوف ، وقدم الاستسقاء لأن العارض ثمة انقطاع المطر وهو سماوى وهما اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر ، وصورة صلاة الخوف ما ذكر في الكتاب . وقوله (إذا اشتد الخوف) ليس اشتداد الخوف شرطاً عند عامة مشايخنا . قال في التحفة : سبب جواز صلاة

(قوله فإن قيل قد روى أن القوم قبلوا أديتهم الخ) أقول : يعنى فلم تكن العلة متعينة (قوله أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال الخ) أقول : فيه أنه ثبت فيه دليل المصبر على ما بين في الأصول

فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين ، فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة إلى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة ، فيصلي بهم الإمام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا ، وذهبوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة (لأنهم لاحقون) وتشهدوا وسلموا ومضوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة (لأنهم مسبوقون) وتشهدوا وسلموا (والأصل فيه رواية ابن مسعود « أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاتنا الخوف على الصفة التي قلنا » .

لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة ، ولو شرعوا في صلاتهم ثم حشر جاز الانحراف لوجود المبيع . وأعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام . أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بإحدى الطائفتين تمام الصلاة ، ويصلي بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها (قوله فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين) من الرباعية إن كان مسافرا أو كانت الفجر أو الجمعة أو العيد (قوله مضت هذه الطائفة) يعني مشاة ، فإن ركبوا في ذهابهم فسدت صلاتهم (قوله وجاءت الطائفة الأولى إلى قوله : لأنهم مسبوقون) يدخل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى ، وبقراءة إن كان من الثانية (قوله والأصل فيه رواية ابن مسعود رضى الله عنه الخ) روى أبو داود عن خفيف الجزري عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا صفوا خلفه وصفوا مستقبل العدو فضلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ، ثم جاء الآخرون فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فضلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ، ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة وسلموا ، ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبل العدو ، ورجع أولئك إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا » وأعلّ بأبي عبيدة لم يسمع من أبيه وخفيف ليس بالقوى . قيل : ويمكن أن يحمل على حديث ابن عمر في الكتب الستة واللفظ للبخاري قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد ، فوازينا العدو فصافقناهم ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا ، فقامت طائفة معه فضلى وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد وسجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الأولى التي لم تصل ، فجاءوا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد وسجدتين ثم سلم ، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد وسجدتين » ولا يخفى أن كلا من الحديثين إنما يدل على بعض المطلوب وهو مشى الطائفة الأولى وإتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الإمام وهو أقل تغيرا . وقد روى تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية أبي حنيفة ، ذكره محمد في كتاب الآثار ، وساق إسناد الإمام ، ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه لأنه تغير

الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد . وقال فخر الإسلام في مبسوطه : المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لاحقيقة الخوف ، لأن حضرة العدو أقيم مقام الخوف على ما عرف من أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لأن السفر سبب المشقة فأقيم مقامها ، فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف أقيم مقام حقيقة الخوف . قيل صلاة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب إنما يحتاج إليها إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام فقال كل طائفة منهم نحن نصلى معك ، وأما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي الإمام بطائفة تمام الصلاة ويرسلهم إلى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التي كانت بإزاء العدو أن يصلي بهم تمام صلاتهم أيضا وتقوم التي

وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما رويناه . قال (وإن كان الإمام مقبلاً صلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعتين)

بالدائي في الصلاة فالموقوف فيه كالمرفوع (قوله وأبو يوسف) روى عن أبي يوسف جوازها مطلقاً ، وقيل هو قوله الأول . وصفتها عنده فيما إذا كان العدو في جهة القبلة أن يحرموا مع الإمام كلهم ويركعوا ، فإذا سجد سجد معه الصف الأول والثاني يحرسونهم ، فإذا رفع رأسه تأخر الصف الأول وتقدم الثاني ، فإذا سجد سجدوا معه ، وهكذا يفعل في كل ركعة . والحجة عليه ما رويناه من حديث ابن عمر وابن مسعود ، وقال سبحانه - فلتقم طائفة منهم معك ولتأتم طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك - جعلهم سبحانه طائفتين ، وصرح بأن بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكره لم يفهم شيء . وقول الشافعي : إذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصل ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتم الأخرى فيصلون بهم ركعتهم الثانية ، فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصل ركعتها الثانية وتشهد وسلم وسلموا معه . ومذهب مالك هذا أيضاً إلا أنه يشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه ، والكل من فعله عليه الصلاة والسلام مقبول ، ورجحنا نحن ما ذهبنا إليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود استقراره شرعاً في الصلاة ، وهو أن لا يركع المؤتم ويسجد قبل الإمام للنهي عنه ، وأن لا يتقلب موضوع الإمامة حيث ينتظر الإمام المأموم . وروى عنه أنها ليست مشروعة إلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى - وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة - الآية ، شرط لإقامتها

صلت مع الإمام بإزاء العدو . وقوله (وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها) أي كونها مشروعة ، وكان يقول أولاً مثلما قالاً ثم رجع وقال : كانت مشروعة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى - وإذا كنت فيهم - الآية ، لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام ، وقد ارتفع ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ، وكل طائفة تتمكن من أداء الصلاة بإمام على حدة ، فلا يجوز أدائها بصفة الذهاب والحجى . وقوله (بما رويناه) يريد به قوله . والأصل فيه رواية ابن مسعود « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا . قال بعض الشارحين : هذا في غاية البعد عن التحقيق ، لأن أبا يوسف لم ينكر شرعيتها في زمنه عليه الصلاة والسلام ، فكيف تكون صلاته عليه الصلاة والسلام حجة على أبي يوسف ؟ والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة لا من حيث العبارة ، وذلك لأن السبب هو الخوف ، وهو يتحقق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان في حياته ، ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام لأن ترك المشي والاستدبار في الصلاة فريضة والصلاة خلفه فضيلة ، ولا يجوز ترك الفرض لإحراز الفضيلة ، والخطاب للرسول قد لا يختص به كما في قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف إلى قيام الدليل ، وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد للنبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه روى عن سعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح وأبي موسى الأشعري أقاموا صلاة

(قوله قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد) أقول : القائل هو الإثنائي (قوله والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة الخ) أقول : لأبي يوسف أن يمنع كون المناط الخوف فقط لم لا يجوز أن يكون هو لنيل فضيلة الصلاة خلفه صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر من التعليق

لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين » (ويصلى بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين ، وبالثانية ركعة واحدة)

كونه فيهم أفلا تجوز إذا لم يكن فيهم . قال في النهاية : لا حجة لمن تمسك بها لما عرف من أصلنا أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل ، فإذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا ، وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام انتهى . ولا يخفى أن استدلال أبي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع بأنه ليس بحجة ، بل بأن الصلاة مع المنافي لا تجوز في الشرع ثم إنه أجازها في صورة بشرط فعنده عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لأن عدم الشرعية عند عدمه مدلول للتركيب الشرطي فالجواب الحق أن الأصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة من غير نكير ، فدل إجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم ، فمن ذلك ما في أبي داود : أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف . وروى أن عليا صلاها يوم صفين ، وصلاها أبو موسى الأشعري بأصبهان ، وسعد بن أبي وقاص في حرب الجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وسألها سعيد بن العاص أبا سعيد الخدري فعلمه فأقامها . وما في البخاري في تفسير سورة البقرة عن نافع : أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال : يتقدم الإمام وطائفة من الناس فيصلى بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا ، فإذا صلى الذين معه ركعة استأنشروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون ، ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين ، فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة بعد أن ينصرف الإمام ، فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين ، فإن كان خوف هو أشد من ذلك صلوا رجلا قايما على أقدامهم أو ركبا مستقبلي القبلة أو غير مستقبلها . وفي الترمذي عن سهم بن أبي حثمة أنه قال في صلاة الخوف قال : يقوم الإمام الحديث . فالصليغتان في الحديثين صيغة الفتوى لا إخبار عما كان عليه الصلاة والسلام فعل وإلا لقالا : قام عليه الصلاة والسلام فصصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الإمام ، ولذا قال مالك في الأول : قال نافع : لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال محمد بن بشر في الثاني : سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل حديث يحيى بن سعيد الأنصاري . قال الترمذي : حسن صحيح ، لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصاري عن القاسم بن محمد ، ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد ، وحينئذ لا يخفى أن قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشيء لأن أبا يوسف أخبر بما روى عنه عليه الصلاة والسلام ثم يقول لا تصلى بعده (قوله لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ») أخرج أبو داود عن أبي بكر قال « صلى النبي صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر فصصف بعضهم خلفه وبعضهم بإزاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم ، فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين

الخوف بأصفهان ، وكذا روى عن سعيد بن أبي العاص أنه حارب الجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة ابن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل محل الإجماع . وقوله (ويصلى بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين) مذهبا . وقال الثوري بالعكس لأن فرض القراءة في الركعتين

لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن ، فجعلها في الأولى أولى بحكم السبق (ولا يقاتلون في حال الصلاة ، فإن فعلوا بطلت صلاتهم) لأنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ،

ثم سلم . فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربعاً ولأصحابه ركعتين » وروى مسلم في صحيحه عن جابر قال « أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بلدات الرقاع قال : كنا إذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة فأخذته فاخترطه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : من يمنعك مني ؟ قال : الله يمنعني منك ، قال فتهدده أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأغمد السيف وعلقه . قال : ثم نودى بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا . وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين . قال : فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتان » فهذا الحديثان هما المعول عليه في هذه المسئلة . وعلى اعتبار الأول لا يكون مقبلاً لأنه صرح بالسلام فيه على رأس الركعتين . ومطلوب المصنف أنه إذا كان مقبلاً فعل ذلك ، وإن اعتبر الثاني فليس فيه أنها الظهر وإن حمل عليه حملاً له على حديث أبي بكر . وغاية الأمر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه في السفر لأنها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل . وإن لم يحمل عليه لزم إما اقتداء المفترض بالمتنفل في الآخرين . أو جواز الإتمام في السفر ، أو خلط النافلة بالمكتوبة قصداً ، والكل ممنوع عندنا ، والآخر مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلاة والسلام . واختار الطحاوي في حديث أبي بكر أنه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين . وتحقيقه ما سلف في باب صفة الصلاة فارجع إليه . وإلى الآن لم يتم دليل على المسئلة من السنة . والأولى فيه التمسك بالدلالة فإنه لما شطرت الصلاة بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف ، لكن الشطر في الحضر ركعتان فيصلى بالأولى ركعتين وبالثانية ركعتين (قوله فجعلها في الأولى أولى) أي يترجح ، وإذا ترجح عند التعارض فيها لزم اعتباره ، فلذا لو أخطأ فصلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين . أما الأولى فلا نصرفهم في غير أوانه ، وأما الثانية فلا نهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الأولى لإدراكهم الشفع الأول وقد انصرفوا في أوان رجوعهم فتبطل . والأصل أن الانصراف في أوان العود مبطل ، والعود في أوان الانصراف لا يبطل لأنه مقبل والأول معرض ، فلا يعذر إلا في المنصوص عليه وهو الانصراف في أوانه ، ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده ضح لأنه أوان انصرافه ما لم يحس أوان عوده . ولو جعلهم ثلاث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الأولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة ، والمعنى ما قدمنا ، وتقضى الثانية الثالثة أولاً بلا قراءة لأنهم لاحقون فيها وتشهدوا ، ثم الركعة الأولى بقراءة لأنهم مسبوقون والمسبوق لا يقضى ما سبق به حتى يفرغ من قضاء ما أدركه . ولو صلى بالأولى ركعة وبالثانية ركعة ثم بالأولى ركعة فسدت صلاة الأولى أيضاً لما قلنا ، وكذا تفسد صلاة الطائفتين في الرباعية إذا صلى بكل ركعة . وعلى هذا لو جعلهم أربعاً في الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلاة

الأولين فينبغي أن يكون لكل طائفة في ذلك حظ . وقوله (لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن) معناه : أنه يصلى بكل طائفة شطر الصلاة وشرط المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطائفة الأولى نصف ركعة والركعة الواحدة لا تنجز أثبت في كلها بحكم السبق . وقال الشافعي : إن شاء صلى مثل مذهبننا وإن شاء صلى مثل مذهب الثوري (ولا يقاتلون في حال الصلاة ، فإن فعلوا ذلك بطلت صلاتهم) وقال مالك : لا تفسد . وهو قول

ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها

الأولى والثالثة دون الثانية والرابعة ، ثم تقضى الطائفة الثانية الثالثة والرابعة أولاً بغير قراءة ، ثم الأولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضى ركعتين بقراءة ، ويتخير من في الثالثة لأنهم مسبقون بثلاث ركعات . ولو جعلهم طائفتين فصلى بالأولى ركعتين فانصرفوا إلا رجلاً منهم فصلى الثالثة مع الإمام ثم انصرف فصلااته تامة لأنه من الطائفة الأولى وما بعد الشطر الأول إلى الفراغ أو انصرفهم ، وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل التعمود ، ولو انحرف بعد التشهد قبل السلام لا تفسد وإن كان في غير أوانه لأنه أوان عود الطائفة الأولى وهو منهم لكنها لا تفسد لانتهاء الأركان حتى لو بقي عليه شيء بأن كان مسبقاً بركعة فسدت . وصلاة الإمام جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه (قوله ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها) قيل فيه نظر لأن صلاة الخوف إنما شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها إذ ذاك . وقوله في الكافي : إن صلاة الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول ابن إسحق وجماعة أهل السير في تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة . واستشكل بأنه قد تقدم في طريق حديث الخندق للنسائي التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف . ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه « حبسنا يوم الخندق » فذكره إلى أن قال « وذلك قبل أن تنزل - فرجالاً أو ركباناً - » انتهى . وهذا لا يمس مانحن فيه لأن الكلام في الصلاة حالة القتال ، وهذه الآية تنفيذ الصلاة راكباً للخوف » ونحن نقول به وهي المسئلة التي بعد هذه ولا تلازم بين الركوب والقتال . فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والإياب إنما شرعت بعد الخندق ، وأن غزوة ذات الرقاع بعد الخندق ، ثم لا يضرنا في مدعى المصنف في هذه المسئلة ؛ أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام صلى بعسفان صلاة الخوف كما قال أبو هريرة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نازلاً بين ضحجان وعسفان فحاصر المشركين فقال المشركون : إن هؤلاء صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأموالهم ، أجمعوا أمرهم ثم ميلوا عليهم ميلاً واحدة ، فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين » وذكر الحديث . قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وفي رواية أبي عبيد الله الزرقى : « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر ، وصلى بنا العصر ففرقنا فوقتين » الحديث ، رواه أحمد وأبو داود والنسائي . ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق . وأما الثاني فقد صح « أنه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع » على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر ، فلزم أنها بعد الخندق وبعد عسفان . ويؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الأشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن أبي موسى « أنه شهد غزوة ذات الرقاع ، وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق لما نقتب فسميت غزوة ذات الرقاع » . وفي مسند أحمد والسنن « أن مروان ابن الحكم سأل أبا هريرة : هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف ؟ قال نعم ، قال متى ؟ قال عام غزوة نجد » . وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر ، فإن إسلام أبي هريرة رضي الله عنه كان في غزوة خيبر

الشافعي في القديم لظاهر قوله تعالى - وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم - والأمر بأخذ السلاح في الصلاة لا يكون إلا للقتال به . ولنا ما ذكره « أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الأحزاب » فلو جاز الأداء مع القتال لما تركها . والأمر بأخذ الأسلحة لكي لا يطمع العدو فيهم إذا راهم غير مستعدين أو ليقاتلوا بها إذا احتاجوا

(فإن اشتد الخوف . صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود إلى أى جهة شاءوا إذا لم يقدرُوا على التوجه إلى القبلة) لقوله تعالى - فإن خفتم فرجالا أو ركبانا - وسقط التوجه للضرورة . وعن محمد أنهم يصلون بجماعة . وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان .

وهي بعد الخندق ، فهي بعد ما هو بعد ، فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم . وأما الثالث فلما ذكرناه . وتوضيحه أن المدعى أن لاتصلى حالة المقاتلة والمسابقة ، وهذا مما يدل عليه تأخير الصلاة يوم الخندق . إذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخروا لمشروع بعدها من صلاة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه . وإن اشتملت الآية على الأمر بأخذ الأسلحة فإنه لا ينفى وجوب الاستئذان إن وقع محاربة ، فالقدر المتحقق من فائدة الأمر بأخذ الأسلحة إباحة القتال الذي هو ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفسدات . فأفادت حل فعل هذا المفسد بعد أن كان حراما فيبقى كل ما علم على ما علم ما لم ينفه نافع . والذي كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله . والقدر الذي يستلزمه الأمر بأخذ الأسلحة رفع الحرمة لا غير فيبقى الآخر فتجب الإعادة (قوله وإذا اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجمونهم (قوله وعن محمد أنهم يصلون بجماعة) يعنى الركبان (قوله لانعدام الاتحاد في المكان) لكن محمد يقول : قد جوز لهم ما هو أشد من ذلك وهو الذهاب والمجيء والانحراف عن القبلة . والجواب بأن ماثبت شرعا ما لا مدخل للرأى فيها لا يتعدى بها ، إنما ينتهض إذا كان إلحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال : جوز لهم ما هو أشد لكن تمامه موقوف ، على أن تجوز ما هو أشد شرعا كان الحاجة فضيلة الجماعة ، وهو ما لا يفتقر الاطلاع عليه على أهلية اجتهاد وهو ممنوع ، هذا . ولو كان على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما المتقدم اتفاقا .

ثم يستقبلوا الصلاة . وقوله (فإن اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو أن يصلوا نازلين بل يهاجمونهم بالمحاربة (صلوا ركبانا الخ) فيه إشارة إلى أن اشتداد الخوف شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومنين لا شرط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب في غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لأنه عمل كثير لم يرد فيه نص . بخلاف المشى والذهاب فإنه ورد فيه النص لبقاء التحريم وإن كانا عملا كثيرا . وعن محمد أنهم يصلون جماعة استحس ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة . وليس بصحيح لأن اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد إلا أن يكون الرجل مع الإمام على دابة واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع ، والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو ولأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم ، ولا فرق في هذا بين السبع والعدو .

(باب الجنائز)

(إذا احتضر الرجل وجهه إلى القبلة على شقه الأيمن) اعتبارا بحال الوضع في القبر لأنه أشرف عليه ، والمختار في بلادنا الاستلقاء لأنه أيسر لخروج الروح والأول هو السنة (ولقن الشهادتين) لقوله صلى الله عليه وسلم :

(باب الجنائز)

صلاة الجنائز صلاة من وجهه لا مطلقا ، ثم هي متعلقة بعارض هو آخر ما يعرض للحى . في دار التكليف وكل منهما يستقل بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا . ولهذا الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن وآداب . أما صفتها ففرض كفاية . وسببها الميت المسلم فإنها وجبت قضاء لحقه . وركنها سيأتي بيانه . وأما شرطها فما هو شرط للصلاة المطلقة وتزيد هذه بأمور سنذكرها . وسننها كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو بثيابه في الشهيد ، وكون هذا من سنن الصلاة تساهل ، وآدابها كغيرها ، والجنائز بالفتح الميت وبالكسر السرير . والمحتضر من قرب من الموت ، وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت ، وعلامات الاحتضار أن تسترخي قدماه فلا ينتصبان . ويتعوج أنفه وتنخسف صدغاه ، وتمتد جلدة خضيه لانشمار الخصيلتين بالموت . ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار (قوله لأنه أيسر) لم يذكر فيه وجه ولا يعرف إلا نقلا ، والله أعلم بالأيسر منهما ، ولا شك أنه أيسر لتغميضه وشد لحفيه وأمنع من تقوس أعضائه . ثم إذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء (قوله والأول هو السنة) أما توجيهه « فلائنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفي وأوصى بثلثه لك ، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر ، فقال عليه الصلاة والسلام أصاب الفطرة ، وقد رددت ثلثه على ولده » رواه الحاكم . وأما أن السنة كونه على شقه الأيمن فتقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه الصلاة والسلام قال « إذا أتيت مضجعا فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل : اللهم إني أسلمت نفسي إليك ، إلى أن قال : فإن متّ متّ على الفطرة » وليس فيه ذكر القبلة ، وما روى الإمام أحمد عن أم سلمى قالت « اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنبت أمرضا ، فأصبحت يوما كأمثل .

(باب الجنائز)

الجنائز جمع جنازة ، والجنازة بالكسر السرير ، وبالفتح الميت . وقيل هما لغتان . وعن الأصمعي لا يقال بالفتح . ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنائز آخرها للمناسبة ، إلا أن هذا يقتضي أن يذكر الصلاة في الكعبة قبلها ، ولكن أخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا (إذا احتضر الرجل) أى قرب من الموت ، وقد يقال احتضر إذا مات لأن الوفاة حضرته أو ملائكة الموت . وقوله (على شقه) أى جنبه (الأيمن اعتبارا بحال الوضع في القبر) فإنه يوضع فيه كذلك بالاتفاق (لأنه أشرف عليه) أى على الوضع في القبر ، والشئ إذا قرب من الشئ يأخذ حكمه . وقوله (ولقن الشهادة) تلقيها أن يقال عنده وهو يسمع ، ولا

(باب الجنائز)

أى باب صلاة الجنائز وذكر غيرها استطرادا

« لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » والمراد الذى قرب من الموت (فإذا مات شد لحياه ونمض عيناه) بذلك جرى التوارث ، ثم فيه تحسينه فيستحسن .

ما رأيتها ، وخرج على بعض حاجته فقالت : يا أمه أعطني ثيابي الجدد ، فأعطيتها فلبستها . ثم قالت : يا أمه قد تمى لى فراشى وسط البيت . ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة ، وجعلت يدها تحت خدها ، ثم قالت : يا أمه إني مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفنى أحد ، فقبضت مكانها « فضعيف ، ولذا لم يذكر ابن شاهين فى باب المحتضر من كتاب الجنائز له غير أثر عن إبراهيم النخعي قال « يستقبل بالميت القبلة » وعن عطاء بن أبي رباح نحوه بزيادة « على شقه الأيمن ما علمت أحدا تركه من ميت » ، ولأنه قريب من الوضع فى القبر ومن اضطجاعه فى مرضه . والسنة فيهما ذلك فكذا فيما قرب منهما . وحديث « لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » أخرجه الجماعة إلا البخارى عن الحدرى . وروى من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم نحوه سواء (قوله والمراد الذى قرب من الموت) مثل لفظ القتل فى قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلا فله سابه » وأما التلقين بعد الموت وهو فى القبر فقليل يفعل الحقيقة ما روينا ، ونسب إلى أهل السنة والجماعة وخلافه إلى المعتزلة . وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول : يا فلان يا ابن فلان اذكر دينك الذى كنت عليه فى دار الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، ولا شك أن اللفظ لا يجوز لإخراجه عن حقيقته إلا بدليل فيجب تعيينه . وما فى الكافي من أنه إن كان مات مسلما لم يحتاج إليه بعد الموت وإلا لم يفد يمكن جعله الصارف : يعنى أن المقصود منه التذكير فى وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت . وقد يختار الشق الأول والاحتياج إليه فى حق التذكير لتثبيت الجنان للسؤال فنحن الفائدة مطلقا ممنوع . نعم الفائدة الأصلية منتفية . وعندى أن مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به فى كتاب الأيمان فى باب اليمين بالضرب . لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لأنها تنعقد على ما بحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع . وأورد قوله صلى الله عليه وسلم فى أهل القلب « ما أنتم بأسمع لما أقول منهم » وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضى الله عنها قالت : كيف يقول صلى الله عليه وسلم ذلك والله تعالى يقول - وما أنت بمسمع من فى القبور - إنك لاتسمع الموتى - وتارة بأن تلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم معجزة وزيادة حسرة على الكافرين ، وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال على رضى الله عنه : ويشكل عليهم ما فى مسلم « إن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا » اللهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع فى القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فإنهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم ، فإنه تعالى شبه الكفار بالموتى لإفادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى ، إلا أنه على هذا ينبغى التلقين بعد الموت ، لأنه يكون حين إرجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم فى حقيقته ، وهو قول طائفة من المشايخ ، أو هو مجاز باعتبار ما كان نظرا إلى أنه الآن حى ، إذ ليس معنى الحى إلا من فى بدنه الروح ، وعلى كل حال يحتاج إلى دليل آخر

يقال له قل لأن الحال صعب عليه فر بما يتمتع عن ذلك والعباد بالله . وقوله (والمراد الذى قرب من الموت) دفع لوهم من يتوهم أن المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب إليه بعض فيكون من باب قوله - إنك ميت - و« من قتل قتيلا فله سابه » وقوله (ثم فيه تحسينه) لأنه إذا ترك مفتوح العين يصير كرية المنظر ويقبح فى أعين الناس .

(قوله وقوله ثم فيه تحسينه الخ) أقول : فيكون المراد بالتحسين إزالة قبح المنظر

(فصل في الغسل)

(وإذا أرادوا غسله)

في التلقين حالة الاحتضار ، إذ لا يراد الحقيقي والمجازي معا ولا مجازيان ، وليس يظهر معنى يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد ، وشرط إعماله فيهما أن لا يتضادا . ثم ينبغي في التلقين في الاحتضار أن يقال بخضرته وهو يسمع ولا يقال له قل . قالوا : وإذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على أنه في حال زوال عقله ، ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف ، وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت ، والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوَضَّ أمره إلى الرب الغني الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلته عظمتها أن يرحم عظيم فاقتي بالموت على الإيمان والإيقان - ومن يتوكل على الله فهو حسبه - ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؛ ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اللهم يسر عليه أمره ، وسهل عليه ما بعده ، وأسعده بقاءك ، واجعل ما خرج إليه خيرا مما خرج عنه .

(فصل في الغسل)

غسل الميت فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فإنه يختلف فيه : قيل ييمم ، وقيل يغسل في ثيابه والأول أولى . وسند الإجماع من السنة : قيل ونوع من المعنى . أما السنة فما روى الحاكم في المستدرک من طريق ابن إسحاق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان آدم رجلا أشعر طوالا كأنه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة » فلما مات عليه الصلاة والسلام غسلوه بالماء والسر ثلاثا وجعلوا في الثالثة كافورا ، وكفنوه في وتر من الثياب ، وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا : هذه سنة ولد آدم من بعده » وسكت عنه ، ثم أخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب مرفوعا نحوه ، وفيه قالوا « يا بني آدم هذه سنتكم من بعده فكذلكم فافعلوا » وقال صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه لأن عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن . وحديث ابن عباس في الذي وقصته

(فصل)

في ذكر أحوال الميت في فصول ، وقدّم الغسل لأنه أول ما يصنع به ، وهو واجب على الأحياء بالإجماع . واختلفوا في سبب وجوب الغسل ، فقيل إنما وجب لحدث يحل باسترخاء المفاضل لا لنجاسة تخل به ، فإن الآدمي لا يتنجس بالموت كرامة ، إذ لو تنجس لما طهر بالغسل كسائر الحيوانات ، وكان الواجب الاقتصار في الغسل على أعضاء البوصوء كما في حال الحياة ، لكن ذلك إنما كان نفيا للخرج فيما يتكرر كل يوم ، والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجناية لا يكتفى فيها بغسل الأعضاء الأربعة بل يبقى على الأصل وهو وجوب غسل جميع البدن لعدم الخرج فكذا هذا . وقال العراقيون : وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث ، لأن الآدمي دما سائلا كالحوانات الباقية فيتنجس بالموت قياسا على غيره منها ، ألا ترى أنه إذا مات في البئر نجسها ، ولو حمله المصل لم تجز صلاته ، ولو لم يكن نجسا لجازت كما لو حمل محدثا ، ويجوز أن تزول نجاسته بالغسل كرامة . قوله (وإذا أرادوا غسله)

(فصل)

وإذا أرادوا غسله

وضمعه على سرير) لينصب الماء عنه (وجعلوا على عورته خرقة) إقامة لواجب السرير ، ويكتفى بستر العورة الغليظة

راحته في الصحيحين . وفيه « اغسلوه بماء وسدر » الحديث . وحديث أم عطية أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن في ابنته « اغسلها ثلاثا أو خمسا أو سبعا » رواه الجماعة . وقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بعده والناس يتوارثونه ، ولم يعرف تركه إلا في الشهيد . وما في الكافي عنه عليه الصلاة والسلام « للمسلم على المسلم ثمانية حقوق » وذكر منها غسل الميت ، الله أعلم به . والذي في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « حق المسلم على المسلم خمس : رد السلام ، وعيادة المريض ، وإتباع الجنائز ، وإجابة الدعوة . وتشميت العاطس » وفي لفظهما « خمس تجب للمسلم على أخيه » وفي لفظ لمسلم « حق المسلم على المسلم ست » فزاد « وإذا استنصحتك فانصحن له » ثم عقل أهل الإجماع أن إيجابه لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه مقضيا بفعل البعثن . وأما المعنى فلا أنه كإمام القوم حتى لا تصح هذه الصلاة بدونه ، وطهارة الإمام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر إلى نفسه في إفادة وجوب الغسل . هذا واختلاف في سبب وجوبه قليل ليس لنجاسة تحمل بالموت بل للحدث لأن الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس في الحي . وإنما اقتصر على الأعضاء الأربعة فيه للخرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه . فلما لم يلزم سبب الخرج في الميت عاد الأصل ، ولأن نجاسة الحدث تزول بالغسل لانبجاسة الموت لقيام موجبها بعباده . وقيل وهو الأقوى سببه نجاسة الموت . لأن الآدمي حيوان دئوي فيتنجس بالموت كسائر الحيوان . ولذا لو حمل ميتا قبل غسله لا تصح صلاته ، ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث . غاية ما في الباب أن الآدمي المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكرما ، بخلاف الكافر فإنه لا يطهر بالغسل ولا تصح صلاة حامله بعده . وقولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها مشترك الإلزام فإن سبب الحدث أيضا قائم بعد الغسل . وقد روى في حديث أبي هريرة « سبحان الله إن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا » فإن صححت وجب ترجيح أنه للحدث . وهل يغسل الكافر إن كان له ولي مسلم ، وهو كل ذي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب النجس وإن لم يكن لا يغسل ، وهل يشترط للغسل النية ؟ الظاهر أنه يشترط لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو . وشرط صحة الصلاة عليه عن أبي يوسف في الميت إذا أصابه المطر أو جرى عليه الماء لا ينوب عن الغسل لأننا أمرنا بالغسل انتهى ، ولأننا لم نقض حقه بعد . وقالوا في الغريق : يغسل ثلاثا في قول أبي يوسف ، وعن محمد في رواية : إن نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين ، وإن لم ينو ثلاثا . جعل حركة الإخراج بالنية غسلة ، وعنه يغسل مرة واحدة كأن هذه ذكر فيها القدر الواجب (قوله وضموه على سرير) قيل طولا إلى القبلة ، وقيل عرضا . قال السرخسي : الأصح كيفما تبسر (قوله ووضعوا على عورته خرقة) لأن العورة لا يسقط حكمها بالموت ، قال عليه الصلاة والسلام لعلي « لا تنظر إلى فخذ حتى ولا ميت » ولذا لا يجوز تغسيل الرجل المرأة وبالعكس ، وكذا

وضمعه على سرير لينصب الماء عنه) أى عن الميت . قوله لينصب علة الوضع على السرير ، فإنه لو وضع على الأرض تلتطخ بالطين ، ولم يبين كيفية وضع التخت إلى القبلة طولا وعرضا ولا كيفية وضع الميت على التخت ، أما الأول فمن أصحابنا من اختار الوضع طولا كما كان يفعل في مرضه إذا أراد الصلاة بالإيماء ، ومنهم من اختاره عرضا كما يوضع في القبر . قال : شمس الأئمة السرخسي : والأصح أنه يوضع كيف اتفق فإنه يختلف باختلاف الأماكن والمواضع . وأما الثاني فليس فيه رواية ، إلا أن العرف فيه أن يوضع مستلقيا على فقاه (وجعلوا على عورته خرقة إقامة لواجب السرير) فإن الآدمي محترم حيا وميتا فمستر عورته كذلك (ويكتفى بستر العورة الغليظة)

هو الصحيح تيسيرا (ونزعوا ثيابه) ليتمكنهم التنظيف (ووضئوه من غير مضمضة واستنشاق) لأن الوضوء سنة

يجب على الغاسل في استنجاء الميت على قول أبي حنيفة ومحمد أن يلف على يده خرقة ليغسل نسوته ، وكذا على الرجال إذا ماتت امرأة ولا امرأة تغسلها أن يميمها رجل وياف على يده خرقة لذلك ، ولا يستنجي الميت عند أبي يوسف (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر أنه يستر من سرته إلى ركبته ، وصحجها في النهاية للحديث على المذكور آنفا (قوله ونزعوا عنه ثيابه) وعند الشافعي : السنة أن يغسل في قميص واسع الكمين أو يشرط كماه لأنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه . قلنا : ذاك خصوصية له عليه الصلاة والسلام بدليل ما روى أنهم قالوا نجرده كما نجرد موتانا أم نغسله في ثيابه ؟ فسمعوا هاتفا يقول : لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي رواية : اغسلوه في قميصه الذي مات فيه ، فهذا يدل على أن عادتهم المستمرة في زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ، ولأنه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع بصب الماء عليه ، بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يخرج منه إلا طيب ، فقال على رضي الله عنه : طببت حيا وميتا (قوله من غير مضمضة واستنشاق) واستحب بعض العلماء أن يلف الغاسل على أصبعه خرقة يمسح بها أسنانه ولحاه وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم ، وهل يمسح رأسه في رواية صلاة الأثر لا ؟ والمختار أن يمسح ولا يؤخر غسل رجله عن الغسل ولا يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه ، بخلاف الجنب لأنه يظهر بهما ، والميت يغسل بيد غيره . قال الحلواني : ما ذكر من الوضوء

بأن تستر السوء ويترك فخذاه مكشوفتين في ظاهر الرواية تيسيرا لأنه ربما يشق عليهما غسل ماتحت الإزار . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر فإنه قال فيها : ويوضع على عورته خرقة من السرّة إلى الركبة (ونزعوا ثيابه ليتمكنهم التنظيف) وهذا لأن المقصود من الغسل هو التطهير ، والتطهير لا يحصل إذا غسل مع ثيابه ، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد . وفيه نفي لقول الشافعي : إن السنة أن يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده في الكمين ويغسل بدنه ، وإن كان ضيقا خرق الكمين لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في قميصه الذي توفي فيه . وما كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان سنة في حق أمته ما لم يقيم دليل التخصيص . وقلنا قد قام دليل التخصيص ، روت عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله ، فقالوا لا ندرى كيف نغسله ، نغسله كما نغسل موتانا أو نغسله وعليه ثيابه ؟ فأرسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم أحد إلا نام وذقنه على صدره إذ ناداهم مناد : أن غسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه » فقد أجمعت الصحابة أن السنة في سائر الموتى التجريد ، وقد خص عليه الصلاة والسلام بخلاف ذلك بالنص لعظم جرمته (ووضئوه من غير مضمضة واستنشاق) أما الوضوء فلأنه سنة الاغتسال ، وأما تركهما فلأن إخراج الماء من فمه متعذر فيكون سقيا لا مضمضة ، ولو كبوه على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه . وقال الشافعي رحمه الله : بمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة . وأجيب بأنه اعتبار فاسد لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا يمتضمض ولا يستنشق » ولم يذكر محمد في الكتاب أنه يستنجي أولا . وذكر في صلاة الأثر أن على قول أبي حنيفة ومحمد يستنجي ، وعلى قول أبي يوسف لا يستنجي لأن المسكة تزول بالموت والمفاصل تسترخي ، فربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فتخرج نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته . ولهما أن موضع استنجاء الميت قلما يخار عن نجاسة حقيقة فيجب إلّاها كما لو كانت في موضع آخر من البدن ، ثم الاقتصار على المضمضة والاستنشاق في الاستثناء يدل

الاغتسال ، غير أن إخراج الماء منه متعذر فيترك (ثم يفيضون الماء عليه) اعتبارا بحال الحياة (ويجمر سريره وترا) لما فيه من تعظيم الميت ، وإنما يوتر لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله وتر يحب الوتر » (ويغلى الماء بالسدر أو بالخرص) مبالغة في التنظيف (فإن لم يكن فالماء القراح) لحصول أصل المقصود

في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة ، فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلى (قوله ثم يفيض الماء عليه ثلاثا اعتبارا بحالة الحياة) فإنه إذا أراد الغسل المسنون في حالة الحياة توضأ ثم أفاض الماء عليه ثلاثا ، وسند ذكر كيفية ذلك (قوله ويجمر سريره وترا) أى يبخر ، وهو أن يدور من بيده الحجرة حول سريره ثلاثا أو خمسا أو سبعا . وإنما يوتر لأن الله تعالى وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة » ، إنه وتر يحب الوتر » وأخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أجمرت الميت فأوتروا » وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث : عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ، ولا يجمر خلفه ولا في القبر لما روى « لا تتبعوا الجنائزة بصوت ولا نار » (قوله ويغلى الماء بالسدر الخ) وعند الشافعي لا يغلى . وحديث غسل آدم وقول الملائكة : كذلك فافعلوا ، ثم تقريره في شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الذي وقصته راحلته « اغسلوه بماء وسدر » وفي ابنته « اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا » يفيد أن المطلوب المبالغة في التنظيف لا أصل التطهير وإلا فالماء كاف فيه ، ولا شك أن تسخينه كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً شرعاً ، وحقيقة هذا الوجه إلحاق التسخين بمخلطه بالسدر في حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة في التنظيف ، وما يخال مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لامانع ، لأن المقصود يتم إذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والأمان من تاويث الكفن عند حركة

على أن بقية الأفعال من تقديم غسل اليدين إلى الرسغ والمسح على الرأس كما كانت في حياته هو الصحيح ، وفي صلاة الأثر لا يبدأ بغسل اليدين بل يغسل الوجه ولا يمسح على الرأس . وقوله (ثم يفيضون الماء عليه) يعنى ثلاثا ، وإن زادوا على ذلك جاز كما في حال الحياة . وقوله (ويجمر سريره) أى يبخر . يعنى يدار الجمر وهو الذي يوقد فيه العود حوالى السرير ثلاثا أو خمسا أو سبعا ، أما التججير فلأن فيه تعظيم الميت ، وأما الإيثار فللقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله وتر يحب الوتر » (ويغلى الماء) من الإغلاء لا من الغلى ، لأن الغلى والغليان لازم . قال الشافعي : الغسل بالماء البارد أفضل حذرا عن زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة الموجبة لتنجس الكفن . وقلنا : غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار أبلغ في التنظيف فيكون أفضل ، وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود وهو التنظيف لأنه يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل (فإن لم يكن) أى فإن لم يوجد الماء المغلى بالسدر أو بالخرص وهو الأشنان (يغسل بالماء القراح) أى الخالص ، وأما إذا وجد ذلك فالترتيب ما ذكر في مبسوط شيخ الإسلام والحديث وهو المروي عن ابن مسعود أنه يبدأ أولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ، ثم بماء السدر أو بالخرص ليزول ما على البدن من ذلك لأنه أبلغ في التنظيف ، ثم بماء الكافور إن وجد تطيبا لبدن الميت ، كذا فعلت الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه

(قال المصنف : غير أن إخراج الماء منه متعذر فيترك) أقول : لأنه لا بد في المصنفة والاستلحاق من الإخراج

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي) ليكون أنظف له (ثم يضع على شقه الأيسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه ، ثم يجمع على شقه الأيمن فيغسل حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه) لأن السنة هو البداءة بالميا من (ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً) تحزاً عن تلويث الكفن (فإن خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه) لأن الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة

الحاملين ، والحرص أشنان غير مضمون ، والماء القراح الخالص وإنما يغسل رأسه بالخطمي : أى خطمي العراق إذا كان فيه شعر (قوله ثم يجمع على شقه الأيسر) شروع في بيان كيفية الغسل . وحاصله أن البداءة بالميا من سنة في البخاري من حديث أم عطية قالت « لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها » وهو دليل تقديم وضوء الميت ، فإذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ، ثم يجمع على شقه الأيسر لتكون البداءة في الغسل بشقه الأيمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى أن الماء قد خلس إلى مايلي التخت منه وهو الجانب الأيسر ، وهذه غسلة ، ثم يجمع على جانبه الأيمن فيغسل بالماء المغلى فيه سدر أو حرص إن كان حتى ينقيه ويرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه وهو الجانب الأيمن وهذه ثانية ، ثم تقعه وتسند إليه وتمسح بطنه مسحاً رقيقاً ، فإن خرج منه شيء غسلت ذلك المحل المصاب ثم تضعه على الأيسر فتصب غاسلاً بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث . ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات بين القراح وغيره ، وذكره شيخ الإسلام وغيره كذلك . وهو ظاهر من كلام الجاكم ، وإنما يبدأ بالقراح أولاً لبيتل ماعليه من الدرن بالماء أولاً فيتم قلعه بالماء والسدر ، ثم يحصل تطيب البدن بعد النظافة بماء الكافور . والأولى أن يغسل الأوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا . وأخرج أبو داود عن محمد بن سيرين « أنه كان يأخذ الغسل عن أم عطية ، يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور » وسنده صحيح ، ثم ينشف ثم يقمص ثم يسط الكفن على ما ذكر ثم يوضع عليه ، فإذا وضع مقمصاً عليه وضع حينئذ الحنوط في رأسه ولحيته وسائر جسده ، والكافور على مساجده وما تيسر من الطيب إلا ما سنده ذكر (قوله لأن الغسل) أى المفعول على وجه السنة عرف

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون أنظف له) لأنه مثل الصابون في التنظيف . وقوله (ثم يجمع على شقه الأيسر) ظاهر . وقوله (لأن السنة هي البداءة بالميا من) روى عن أم عطية رضي الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء في غسل ابنته : ابدأن بميامنها » (ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً) يعنى بلا عنف حتى إن بقى عند المخرج شيء يسيل تحزاً من تلويث الكفن ، والأصل فيه ما روى « أن علياً رضي الله عنه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه بيده رقيقاً طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئاً فقال : طبت حياً وميتاً » (فإن خرج منه شيء غسله) قيل بعد أن يمسه لأن الغسل قبل المسح ربما يعدّها عن ذلك الموضع (ولا يعيد غسله) روى بضم الغين وفتحها (ولا وضوءه لأن الغسل قد عرفناه بالنص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « للمسلم على المسلم ستة حقوق ، وذكر منها الغسل بعد الموت » وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده ، وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذلك هذا الحدث ، والمذكور

وإلا يكون سقياً لأمضية ولا استنقاء (قوله وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذلك هذا الحدث) أقول : لو لم يوجب لم يوضأ ، غاية أن يكون مثل المعلوم . لا يوضأ مرة أخرى لهذا الحدث القائم ، وأما عدم التوضيعة حدث

(ثم ينشفه بثوب) كى لا تبطل أكفانه (ويجعله) أى الميت (فى أكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده) لأن التطيب سنة والمساجد أولى بزيادة الكرامة (ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره) لقول عائشة رضى الله عنها : علام تنصون ميتكم ؟

وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شئ أو بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل ، لأن الحاصل بعد إعادته هو الذى كان قبله . والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ، ومساجده مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا فى المغرب ، وهى الجهة واليدان والركبتان والرجلان ، ولا بأس بسائر الطيب إلا الزعفران والورس فى حق الرجل لا المرأة . وأخرج الحاكم عن أبى وائل قال : كان عند على رضى الله عنه مسك فأوصى أن يحنط به وقال : هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه

فى الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية . وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الأصول أنه قال : يقعد أولاً ويمسح بطنه ثم يغسله ، لأن المسح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما فى بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثاً بعد خروج النجاسة . وجه الظاهر أن النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج إلا بعد الغسل مرتين بماء حار ، فكان المسح بعد المرتين أقدر على إخراج ما به من النجاسة فيكون أولى . واعلم أن التثليث فى غسله سنة لحديث أم عطية « اغسلها ثلاثاً أو خمساً » وقال أبو بكر الرازى فى شرحه المختصر الطحاوى : يغسل أولاً وهو على جنبه الأيسر ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيمن ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيسر ليحصل الغسل ثلاثاً . وقال بعض الشارحين : ترك المصنف ذكر الثالث . وقال بعضهم : الثالث هو قوله ثم فيفيضون الماء عليه . وردّ بأنه قال بعد ذلك : ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى ، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ذلك ثلاثاً ، وإنما ذلك ذكر الغسل لإجمالاً وما بعده تفصيلاً . وقال بعضهم : يجوز أن يكون المذكور فى الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف ، والتثليث فى الصب سنة عند كل إضجاع وهذا أنسب . قيل النية لابد منها فى غسل الميت حتى لو أخرج الغريق وجب غسله إلا إذا حرك عند الإخراج بنية الغسل ، لأن الخطاب بالغسل توجه على بنى آدم ولم يوجد منهم شئ عند عدم التحريك ، وفيه نظر لأن الماء مزيل بطبعه ، فكما لا تجب النية فى غسل الحي فكذا لا تجب فى غسل الميت ، ولهذا قال فى فتاوى قاضيخان : ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك . وقوله (ثم ينشفه) ظاهر ، والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة . والمراد بالمساجد الجهة والأنف واليدان والركبتان والقدمان لأنه كان يسجد بهذه الأعضاء فخص بزيادة الكرامة (قوله ولا يسرح شعر الميت) تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض ، وقيل تخليطه بالمشط . وقيل مشطه . وقوله (ولا يقص ظفره) روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله أن الظفر إذا كان منكسراً فلا بأس بأخذه . وقوله (علام) أصله «على ما» دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فأسقط ألفها كما فى قوله تعالى - عم يتساءلون - ويقال نصوت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومندتها . روى أن عائشة رضى الله عنها سئلت عن تسريح شعر الميت فقالت : علام تنصون ميتكم ؟ كأنها

آخر فلا يدل ما ذكره عليه فإن المعنور إذا أحدث بحدث آخر يجب عليه الوضوء (قوله وقال بعض الشارحين ترك المصنف الخ) أقول : القائل هو الإتيان (قوله ورد بأنه قال بعد ذلك وينسل رأسه ولحيته بالخطمى ، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ثلاثاً الخ) أقول : دلالة الواو على الترتيب (قال المصنف : ثم ينشفه بثوب) أقول : أى ينشف ماءه . قال فى المغرب : نشف الماء أخذه من أرض أو غدير بخرقة أو غيرها من باب ضرب (قال المصنف : والمساجد أولى) أقول . جمع مسجد بفتح الجيم وهو موضع السجود (قال المصنف : لقول عائشة رضى الله عنها علام تنصون ميتكم) أقول : تنصون بوزن تبتكون . قال أبو عبيد : هو مأخوذ من نصوت

ولأن هذه الأشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها ، وفي الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان .

وسلم ، ورواه ابن أبي شيبه والبيهقي ، وقال النووي : إسناده حسن (قوله لقول عائشة رضى الله عنها : علام تنصون ميتكم) تنصون بوزن تبكون ، قال أبو عبيد : هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته ، فأرادت عائشة أن الميت لا يحتاج إلى تسريح الرأس ، وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيرا عنه ، وبنت عليه الاستعارة التبعية في الفعل والأثر . رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم عن عائشة « أنها رأت امرأة يكدّون رأسها بمشط فقالت : علام تنصون ميتكم » ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم به ، ورواه إبراهيم الخزاز في كتابه غريب الحديث : حدثنا هشيم أخبرنا المغيرة عن إبراهيم عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالته .

[فروع] لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها ، خلافا للشافعي في الأول ولزفر في الثاني لأنهما صارتا أجنبيتين ، وعدة أم الولد للاستبراء لا أنها من حقوق الوصلة الشرعية ، بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل هي زوجها وإن كانت محرمة أو صائمة أو مظاهرا منها إلا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بأن تزوجت المنكوحه نفرقت بينهما وردت إلى الأول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ، ولو انقضت بعيد موته غسلته ، وإلا إن كانت أختان أقامت كل منهما البيعة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدرى الأولى منهما ، أو كان قال لنسائه إحدا كن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن . ولو بانقضى قبل موته بسبب من الأسباب بردتها أو تمكينها ابنه

كرهت تسريح رأس الميت فجعلته بمنزلة الأخذ بالناصية في كونه غير محتاج إليه . قال : وفي النهاية : قوله في الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لا يشكل علينا الحى حيث يسرح شعره ويقص ظفوه لأنه محتاج إلى الزينة فلا يعتبر في حقه زوال الجزء . بخلاف الميت فإنه لا يسرح فيه إزالة الجزء كما في الختان حيث يفرق بين الحى والميت فيه بأن يختن الحى ولا يختن الميت بالاتفاق ، فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما ، ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكنى أقول قوله (ولأن هذه الأشياء للزينة) أى لزينة الميت (وقد استغنى الميت عنها) أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا . أجب بقوله (وفي الحى كان تنظيفا) يعنى ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل من حيث أنها تنظيف (لاجتماع الوسخ تحته) وذكر الضمير في تحته بتأويل المذكور . بقى أن يقال : هب أنه كان في الحى

الرجل إذا مددت ناصيته (قوله قال في النهاية قوله وفي الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لا يشكل علينا الحى الخ) أقول : لابد من التأمل كيف يتمشى الإشكال بالحى ، ولعل ذلك هو الذى أشار إليه الشارح بقوله ولم أجد له ربطا ، وكذلك قوله ولا يعتبر في حقه زوال الجزء الخ لا يربط له بكلام المصنف على تقريره فتأمل (قوله فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما) أقول : يشعر هذا أن كل زينة لا تتضمنها لا يفرق بينهما ، وهو مخالف لقول المصنف وقد استغنى الميت عنها (قوله ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا) ولكنى أقول قوله ولأن هذه الأشياء للزينة : أى لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها : أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا الخ) أقول : الظاهر أن مراد المصنف أن هذه الأشياء إذا فعلت بالميت تكون لزينة لا مطلقا فإنه لا يخطر ببال عاقل وحينئذ لا يرتبط السند بالمنع ولا يتأيد به ، ثم للسائل أن يمنع أنها ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل الظاهر أنها تعمل لها ، ثم كون هذه الأشياء في الحى لزينة الحى لا يمنع كونها في الميت لزينته حتى يبذل السعى في دفعه فليتأمل (قوله يعنى ما كانت تعمل بالحى) أقول : لفظة ما في قوله ما كانت نافية

أو طلاقه لا تغسله وإن كانت في العدة . ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله لا تغسله ، خلافاً لـ زرعي هذا . هو يقول : الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالإسلام في العدة بخلافها قبله ، والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدّر بالأقراء . قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة . وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم نسلم هي حتى مات لا تغسله : فإن أسلمت غسلته ، خلافاً لأبي يوسف ، هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضاً مثله فيمن وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته . وذكر في المنظومة والشرح في هذه ومسئلة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافاً لـ زرعي . فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت . وكذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بأثره . وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله بنته ولا أحد من ذوات محارمه ، بل تيممه إحداهن أو أُمته أو أمة غيره بغير ثوب ، ولا تيممه من تعتق بموته إلا بثوب ، والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حدّ الشهوة يغسلهما الرجال والنساء ، وقدره في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم ، والخصي والحبوب كالفرجل . وإذا ماتت المرأة ولا امرأة . فإن كان محرم من الرجال يمدّها باليد ، والأجنبي بالحرقه ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز . والزوج في امرأته أجنبي إلا في غضّ البصر . ولو لم يوجد ماء فيه سموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانياً عند أبي يوسف . وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه . ولو كفنوه وقد بقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ، ولو بقي نحو الأصبع لا يغسل . ولو دفن بلا غسل وأهانوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينشئ ، هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده ، وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن إلا إن وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه ، أو وجد النصف ومعه الرأس فحينئذ يصلى . ولو كان مشقوقاً نصفين طويلاً فوجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه ، وإذا وجد ميت لا يدري أمسلم هو أم كافر ؟ فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سيّاهم غسل وصلى عليه ، وإن كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيّاهم لم يصل عليه ، وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة . وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفه ، وقال بعضهم : في صماخيه أيضاً ، وقال بعضهم : في دبره أيضاً . قال في الظهيرية . واستقبحه عامة العلماء . ولا يجوز الاستئجار على غسل الميت ، ويجوز على الحمل والدفن ، وأجازه بعضهم في الغسل أيضاً ، ويكره للغاسل أن يغسل وهو جنب أو حائض ، ويندب الغسل من غسل الميت .

تنظيفاً لكن الميت أيضاً محتاج إلى التنظيف ولهد قال ويغلى الماء بالسدر أو بالخرص مبالغة في التنظيف ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون أنظف فليعمل به من حيث التنظيف . ويمكن أن يقال : إنه تنظيف بإبانة جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان ، هذا ماسحح لي في حل هذا المقام .

(قوله ويمكن أن يقال إنه تنظيف بإبانة جزء ، وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان) أقول : فليملل بذلك من أول الأمر وليسترح .

(فصل في تكفينه)

(السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب إزار وقميص ولفافة) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كفن

(فصل في التكفين)

هو فرض على الكفاية ، ولذا قدم على الدين ، فإن كان الميت موسرا وجب في ماله ، وإن لم يترك شيئا فالكفن على من تجب عليه نفقته إلا الزوج في قول محمد . وعند أبي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالا وعليه الفتوى ، كذا في غير موضع . وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم . ولو كان معتق شخص ولم يترك شيئا وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه ؛ وقال محمد : على خالته ، وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفنه في بيت المال ، فإن لم يعط ظلما أو عجزا فعلى الناس ، ويجب عليهم أن يسألوا له ، بخلاف الحى إذا لم يجد ثوبا يصلى فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو ؛ فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شيء منها إن عرف صاحب الفضل ردّه عليه . وإن لم يعرف كفن محتاجا آخر به ، فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن يتصدق بها . ولو مات في مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شيء للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت ، وإذا نبش الميت وهو طرى كفن ثانيا من جميع المال ، فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا ، فإن لم يكن فضل عن الدين شيء من التركة ، فإن لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم بدئ بالكفن ، وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم شيء وهو في بيت المال . ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به ، فلذا لو كفن رجلا ثم رأى الكفن مع شخص كان له أن يأخذه ، وكذا إذا اقترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة (قوله لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كفن) في الكتب الستة عن عائشة قالت « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة » وسحول : قرية باليمن ، وفتح السين هو المشهور ، وعن الأزهري الضم . فإن حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة أربعة أثواب ، وهو مردود بما في البخارى عن أبي بكر قال لعائشة رضى الله عنها « في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقالت في ثلاثة أثواب » . وإن عورض بما رواه ابن عدى في الكامل عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال « كفن

(فصل في التكفين)

رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الأفعال . تكفين الميت : لفه بالكفن ، وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والإرث والوصية ولذلك قالوا : من لم يكن له مال فكفنه على من عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال حياته . وقوله (السنة أن يكفن) يعنى تكفينه (في ثلاثة أثواب) سنة ، وذلك لا ينافى كون أصل التكفين واجبا ؛ ثم التكفين إما أن يكون في حالة الضرورة أولا ، فإن كان الأول كفن بما وجد ، لما روى « أن مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم استشهد يوم أحد وترك نمره » وهى كساء فيه خطوط بيض وسود « فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأمر بأن يكفن فيها » . وإن كان الثانى فهو على نوعين : كفن سنة وهو في حق الرجال ثلاثة (أثواب : إزار ، وقميص . ولفافة) لما ذكر في الكتاب . والسحولية

في ثلاثة أثواب بيض محمولة » ولأنه أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكلما بعد مماته (فإن اقترعوا على ثوبين جاز ، والثوبان إزار ولفافة) وهذا كفن الكفاية لقول أبي بكر : اغسلوا ثوبيّ هذين وكفنوني فيهما . ولأنه أدنى لباس

النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب : قميص . وإزار . ولفافة » فهو ضعيف بناصح بن عبد الله الكوفي . وليته النسائي ، ثم إن كان ممن يكتف ب حديثه لا يوازي حديث عائشة . وما روى محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة يمانية وقميص » مرسل ، والمرسل وإن كان حمجة عندنا لكن ماوجه تقديمه على حديث عائشة : فإن أمكن أن يعادل حديث عائشة بحديث القميص بسبب تعدد طرقة منها الطريقان اللذان ذكرنا . وما أخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسل . وما روى أبو داود عن ابن عباس قال « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب : قميصه الذي مات فيه ، وحلة نجرانية » وهو مضعف يزيد بن أبي زياد . ثم ترجع بعد المعادلة بأن الحال في تكفينه أكشف للرجال ثم البحث . وإلا ففيه تأمل . . وقد ذكروا أنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الأكفان فوقه وفيه بللها ؟ والله سبحانه أعلم . والحلة في عرفهم مجموع ثوبين إزار ورداء ، وليس في الكفن عمامة عندنا ، واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه وأحبتها البياض ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال ، ويجوز للنساء الحرير والمزعر والمعصر اعتبارا للكفن باللباس في الحياة ، والمراهق في التكفين كالبالغ ، والمراهقة كالبالغة (قوله ولأنه) أى عدد الثلاث أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكلما بعد مماته ، فأفاد أن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة . وصرح بأن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين . وقد يقال : مقتضاه أنه إذا مات ولم يترك سوى ثلاثة أثواب هو لا بسا ليس غير وعليه ديون يعطى لرب الدين ثوب منها لأن الأكثر ليس بواجب بل هو المستنوع ، وقد قالوا : إذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن الكفاية ، وهذا يقتضى أن كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حالة السعة ، ففي حال عدمها ووجود الدين ينبغي أن لا يعدل عنه تقدما للواجب ، وهو الدين على غير الواجب وهو الثلاثة ، لكنهم سطورا في غير موضع أنه لا يباع منه شيء للدين كما في حال الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لا بسا لا ينزع عنه شيء فيباع ولا يبعد الجواب (قوله فإن اقتصرنا على ثوبين جاز) إلا أنه إن كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو أولى ، وعلى القلب كفن السنة أولى ، وكفن الكفاية أقل ما يجوز عند الاختيار ، وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد (قوله لقول أبي بكر) روى الإمام أحمد في كتاب الزهد : حدثنا يزيد بن هرون ، أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد عن عبد الله التميمي مولى الزبير بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت : « لما احتضر رضى الله عنه تمثلت بهذا البيت :

أعاذل ما يغني الثراء عن القتي إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فقال لها : يا بنية ليس كذلك ، ولكن قولي - وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد - ثم انظروا ثوبيّ هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما فإن الحى أحوج إلى الحديد . وروى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : « قال أبو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما : اغسلوهما وكفنوني فيهما ، فقالت عائشة : ألا نشترى لك جديدا ؟ قال لا ، الحى أحوج إلى الحديد من الميت . وفي الفروع : الغسيل والحديد سواء في الكفن .

نسبة إلى سحول بفتح السين . وعن الأزهرى بالضم : وهى قرية باليمن . وفي حق النساء خمسة أثواب : إزار ، ودرع ،

الأحياء . والإزار من القرن إلى القدم ، واللفافة كذلك ، والقميص من أصل العنق إلى القدم (فإذا أرادوا لفّ الكفن ابتدعوا بجانبه الأيسر فلفوه عليه ثم بالأيمن) كما في حال الحياة ، وبسطه أن تبسط اللفافة أولاً ثم يبسط عليها الإزار ثم يقمص الميت ويوضع على الإزار ثم يعطف الإزار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ، ثم اللفافة كذلك (وإن خافوا أن ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقه) صيانة عن الكشف (وتكفن المرأة في خمسة أثواب درع وإزار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها) لحديث أم عطية « أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن

ذكره في التحفة . هذا وفي البخارى غير هذا عن عائشة أن أبا بكر قال لها « في كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة ، قال في أى يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قلت يوم الاثنين ، قال فأى يوم هذا ؟ قلت يوم الاثنين ، قال أرجو فيما بيني وبين الليل فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبى هذا وزيدوا عليه ثوبين وكفنوني فيها . قلت : إن هذا خلق ، قال الحى أحق بالجديد من الميت إنما هو المهلة ، فلم يتوفى حتى أمسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح والردع بالمهمات الأثر ، والمهلة مثلث الميم : صديد الميت ، فإن وقع التعارض في حديث أبى بكر هذا حتى وجب تركه لأن سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخارى ، فحديث ابن عباس في الكتب الستة في الحرم الذى وقصته ناقته قال فيه عليه الصلاة والسلام « وكفنوه في ثوبين » وفي لفظ « في ثوبيه » واعلم أن الجمع ممكن ، فلا يترك بأن يحمل ما في عبد الرزاق وغيره من حديث أبى بكر . على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما في البخارى ، وحيث أنه يكون حديث ابن عباس هو الشاهد ، لكن رواية ثوبيه تقتضى أنه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية ، بل قد يقال إنما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاختصار على ثوبين حال القدرة على الأكثر ، إلا أنه خلاف الأولى كما هو كفن الكفاية ، والله سبحانه أعلم (قوله والإزار من القرن إلى القدم ، واللفافة كذلك) لا إشكال في أن اللفافة من القرن إلى القدم ، وأما كون الإزار كذلك في نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها : يقمص أولاً وهو من المنكب إلى القدم ، ويوضع على الإزار وهو من القرن إلى القدم ، ويعطف عليه إلى آخره . وفي بعضها : يقمص ويوضع على الإزار وهو من المنكب إلى القدم ، ثم يعطف ، وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحى من السنة ، وقد قال عليه الصلاة والسلام في ذلك الحرم « كفنوه في ثوبيه » وهما ثوبا لإحرامه إزاره ورداؤه ، ومعلوم أن إزاره من الحق ، وكذا أعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه على ما سندر (قوله والقميص من أصل العنق) بلا جيب ودخريص وكمين كذا في الكافي ، وكونه بلا جيب بعيد ، إلا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر (قوله ابتدعوا بجانبه الأيسر) ليقع الأيمن فوقه ولم يذكر العمامة ، وكرها بعضهم لأنه يصير الكفن بها شفعاً ، واستحسنه بعضهم لأن ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه (قوله لحديث أم عطية) قيل الصواب ليلي بنت قائف قالت : « كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أول ما أعطانا الحقا ثم الدرع ثم الحمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر » رواه أبوداود ، وروى حقوه في حديث غسل زينب وهو في الأصل معقد الإزار وجمعه أحق وأحقاء ، ثم سمى به الإزار للمجاورة ، وهذا ظاهر في أن إزار الميتة كالإزار الحى من الحق فيجب كونه في الذكر كذلك

وخمار ، ولفافة ، وخرقة تربط فوق ثدييها . وكفن كفاية . وهو في حق الرجل ثوبان : إزار ، ولفافة . وفي حق المرأة ثلاثة أثواب : قميص ، وإزار ، وخمار . وما في الكتاب واضح .

ابنته خمسة أثواب» ولأنها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعد الممات (ثم هذا بيان كفن السنة ، وإن اقتصرنا على ثلاثة أثواب جاز) وهي ثوبان وخمار (وهو كفن الكفاية ، ويكره أقل من ذلك . وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد إلا في حالة الضرورة) لأن مصعب بن عمير رضى الله عنه حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة (وتلبس المرأة الدرع أولاً ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ، ثم الخمار فوق ذلك تحت الإزار ، ثم الإزار، ثم اللقافة . قال: وتجمر الأكفان قبل أن يدرج فيها وترا) «لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته وترا ، والإجمار هو التطيب ، فإذا فرغوا منه صلوا عليه لأنها فريضة .

(فصل في الصلاة على الميت)

لعدم الفرق في هذا ، وقد حسنه النووي وإن أعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة ، وفيه نظر إذ لا مانع من حضور أم عطية غسل أم كلثوم بعد زينب ، وقول المنذرى : أم كلثوم توفيت وهو عليه الصلاة والسلام غائب معارض بقول ابن الأثير في كتاب الصحابة إنها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام . قال : وهي التي غسلتها أم عطية ، ويشده ماروى ابن ماجه : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أم عطية قالت «دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته أم كلثوم فقال : اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتم ذلك بماء وسدر ، واجعلن في الآخرة كافوراً ، فإذا فرغتن فأذني ، فلما فرغنا آذناه ، فألقى إلينا حقوه وقال : أشعرنها إياه» وهذا سند صحيح . وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لا ينافيه لما قلناه آنفاً (قوله وهي ثوبان وخمار) لم يعين الثوبين . وفي الخلاصة : كفن الكفاية لها ثلاثة : قميص ، وإزار ، ولقافة . فلم يذكر الخمار ، وما في الكتاب من عند الخمار أولى . ويجعل الثوبان قميصاً ولقافة ، فإن بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار (قوله وتلبس المرأة الدرع الخ) لم يذكر موضع الخرق . وفي شرح الكنز : فوق الأكفان كيلا ينتشر ، وعرضها ما بين ثدى المرأة إلى السرة ، وقيل ما بين الثدى إلى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي . وفي التحفة : تربط الخرق فوق الأكفان عند الصدر فوق اليدين (قوله لأن مصعب بن عمير) أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن خباب بن الارت قال : «هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نريد وجهه الله فوق أجرا على الله ، فمضى لم يأخذ من أجره شيئاً منهم مصعب بن عمير قتل يوم أحد وترك نمر ، فكنا إذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه ، وإذا غطينا بها رجليه بدا رأسه ، فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي رأسه ونجعل على رجليه الإذخر» (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته) غريب ، وقدمنا من المستدرك عنه عليه الصلاة والسلام «إذا أجمرت الميت فأجمروه ثلاثاً» وفي لفظ لابن حبان «فأوتروا» وفي لفظ البيهقي «جمروا كفن الميت ثلاثاً» قيل سنده صحيح .

(فصل في الصلاة على الميت)

هي فرض كفاية . وقوله في التحفة إنها واجبة في الجملة محمول عليه ، ولذا قال في وجه كونه على الكفاية

(فصل في الصلاة على الميت)

الصلاة على الميت فرض كفاية ، أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله عز وجل «- وصلّ عليهم - والأمر

(فصل في الصلاة على الميت)

(قوله أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله - وصلّ عليهم -) أقول : أجمع أهل التفسير على أن المأمور به هو الدعاء والاستغفار للمصدق .

لأن ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعوض ، والإجماع على الافتراض ، وكونه على الكفاية كاف . وقيل في مستند الأول قوله تعالى - وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم - والحمل على المفهوم الشرعي أولى ما يمكن وقد أمكن يجعلها صلاة جنازة ، لكن هذا إذا لم يصرح أهل التفسير بخلاف هذا . وفي الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « صلوا على صاحبكم » فلو كان فرض عين لم يتركه عليه الصلاة والسلام . وشرط صحتها لإسلام الميت وطهارته ووضعها أمام المصلي ، فلهذا القيد لا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة أو غيرها ، ولا موضوع متقدم عليه المصلي ، وهو كالإمام من وجه . وإنما قلنا من وجه لأن صحة الصلاة على الصبي أفادت أنه لم يعتبر إماما من كل وجه ، كما أنها صلاة من وجه . وعن هذا قلنا إذا دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه إلا بالنشس سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة ، بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد فإنه يخرج فيغسل ، ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج إلا بالنشس تعاد لفساد الأولى . وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد . وأما صلاته عليه الصلاة والسلام على النجاشي كان إما لأنه رفع سريره له حتى رآه عليه الصلاة والسلام بخضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام وبخضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء . وهذا وإن كان احتمالا لكن في المروى ما يؤمى إليه ، وهو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عمران بن الحصين أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن أخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه . فقام عليه الصلاة والسلام وصفوا خلفه ، فكبر أربعا وهم لا يظنون أن جنازته بين يديه » فهذا اللفظ يشير إلى أن الواقع خلاف ظنهم لأنه هو فائدته المعتد بها ، فيما أن يكون سمعه منه عليه الصلاة والسلام أو كشف له . وإما أن ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره وإن كان أفضل منه كشهادة خزيمة مع شهادة الصديق . فإن قيل : بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية ابن معاوية المزني ويقال الليثي « نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال : يا رسول الله إن معاوية بن المزني مات بالمدينة أتجب أن أطوى لك الأرض فتصلي عليه ؟ قال نعم ، فضرب بجناحه على الأرض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام ، في كل صف سبعون ألف ملك ، ثم رجع فقال عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام : بم أدرك هذا ؟ قال بحبه سورة - قل هو الله أحد - وقراءته إياها جائيا وذاها وقائما وقاعدا وعلى كل حال » رواه الطبراني من حديث أبي أمامة وابن سعد في الطبقات من حديث أنس وعليّ وزيد وجعفر لما استشهد بموتة على ما في مغازي الواقدي : حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة ، وحدثني عبد الجبار بن عمار عن عبد الله بن أبي بكر قال « لما التقى الناس بموتة جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر إلى معتركهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : أخذ الراية زيد بن حارثة ففضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال : استغفروا له ، دخل الجنة وهو يسعى ، ثم أخذ الراية جعفر بن أبي طالب ففضى حتى استشهد ، فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال : استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شاء » قلنا : إنما ادعينا الخصوصية بتقدير أن لا يكون رفع له سريره ولا هو مرثى له ، وما ذكر بخلاف ذلك . وهذا مع ضعف الطرق فما في المغازي مرسل من الطريقتين ، وما في الطبقات ضعيف بالعلاء وهو ابن زيد ، ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه ، وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعنه ، ثم دليل الخصوصية

للوجوب وعلى ذلك أجمعت الأمة . وأما أنها على الكفاية فلأن في الإيجاب على جميع الناس استحالة أو حرجا

(وأولى الناس بالصلاة على الميت السلطان إن حضر) لأن في التقدم عليه ازدراء به (فإن لم يحضر فالقاضي) لأنه صاحب ولاية (فإن لم يحضر فيستحب تقديم إمام الحى) لأنه رضىه في حال حياته . قال (ثم الولي والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح ،

أنه لم يصل على غائب إلا على هؤلاء ومن سوى النجاشي صرح فيه بأنه رفع له وكان بمراى منه مع أنه قد توفي خلق منهم رضى الله عنهم غيبا في الأسفار كأرض الحبشة والغزوات ومن أعز الناس عليه كان القراء . ولم يؤثر قط عنه بأنه صلى عليهم وكان على الصلاة على كل من توفي من أصحابه حريصا حتى قال « لا يموتن أحد منكم إلا آذنتموني به ، فإن صلاتي عليه رحمة له » على ما سندر . وأما أركانها فالذى يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ، ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وكلما راكبنا . ويجوز القعود للعذر . ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق في باب الإمامة . وقالوا : كل تكبيرة بمنزلة ركعة ، وقالوا يقدم الشاء والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام لأنه سنة الدعاء . ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأنها تكبيرة الإحرام (قوله وأولى الناس بالصلاة عليه الخ) الخليفة أولى إن حضر (ثم إمام المصر وهو سلطانه ، ثم القاضي ، ثم صاحب الشرط ، ثم خليفة الوالى ، ثم خليفة القاضي ، ثم إمام الحى . ثم ولي الميت . وهو من سندر . وقال أبو يوسف : الولي أولى مطلقا وهو رواية عن أبي حنيفة وبه قال الشافعى . لأن هذا حكم يتعلق بالولاية كالإلنكاح فيكون الولي مقدما على غيره فيه . وجه الأول ماروى أن الحسين بن على قدّم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال : لولا السنة لما قدمتك ، وكان سعيد واليا بالمدينة ، يعنى متوليا . وهو الذى يسمى في هذا الزمان النائب ، ولأن في التقدم عليهم ازدراء بهم وتعظيم أولى الأمر واجب . وأما إمام الحى فلما ذكر ، وليس تقديمه بواجب بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد إليه . وفي جوامع الفقه : إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحى (قوله والأولياء على الترتيب الخ) يستثنى منه الأب مع الابن ، فإنه لو اجتمع للميت أبوه وابنه فالأب أولى بالاتفاق على الأصح . وقيل تقديم الأب قول محمد ، وعندهما الابن أولى على حسب

فاكتفى ببعض كما في الجهاد . روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن الإمام الأعظم وهو الخليفة أولى إن حضر : وإن لم يحضر فإمام المصر أولى إن حضر ، فإن لم يحضر فالقاضي أولى ، فإن لم يحضر فصاحب الشرطة أولى . فإن لم يحضر فإمام الحى ، فإن لم يحضر فالأقرب من ذوى قرابته . وهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا . وقوله في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر ، فإن لم يحضر فإمام المصر . وقوله (ثم الولي) إنما هو على قول أبي حنيفة ومحمد ، وأما على قول أبي يوسف فالولى أولى بالصلاة على الميت على كل حال ، قال الله تعالى - وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله - ولهما أن الحسن بن على رضى الله عنهما لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة ، فقدم الحسين سعيد بن العاص ، وكان سعيد يومئذ واليا بالمدينة فأبى أن يتقدم . فقال له الحسين : تقدم ، ولولا السنة ما قدمتك . والآية محمولة على الموارث وعلى ولاية المناكحة . وقوله (والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح) يقتضى أن يتقدم الابن على الأب . وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة أن الأب

(قوله وقوله في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر وإمام المصر الخ) أقول : يعنى ما يشمل إمام المصر أو إمام المصر على الخصوص فلا يتناول العبارة الإمام الأعظم . نعم يعلم حكمه بالدلالة ثم أتول في قوله إن حضر الخ بحث (قوله والآية محمولة على الموارث الخ) أقول : لا بد لتفسير الإطلاق من دليل

فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) يعنى إن شاء لما ذكرنا أن الحق للأولياء (وإن صلى الولي لم يحز

اختلافهم في النكاح ؛ فعند محمد أب المعتوهة أولى بإنكاحها من ابنها ، وعندهما ابنها أولى . وجه الفرق أن الصلاة تعتبر فيها الفضيلة والأب أفضل ، ولذا يقدم الأسن عند الاستواء كما في أخوين شقيقين أو لأب أسنهم أولى ، ولو قدم الأسن أجنبيا ليس له ذلك ، وللصغير منعه لأن الحق لهما لاستوائهما في الرتبة ، وإنما قدمنا الأسن بالسنة ، قال عليه الصلاة والسلام في حديث القسامة « ليتكلم أكبركما » وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما ، إلا أن السنة أن يقدم هو أباه ، ويدل عليه قولهم سائر القربات أولى من الزوج إن لم يكن له منها ابن ، فإن كان فالزوج أولى منهم لأن الحق للابن وهو يقدم أباه ، ولا يبعد أن يقال إن تقديمه على نفسه واجب بالسنة ، ولو كان أحدهما شقيقا والآخر لأب جاز تقديم الشقيق الأجنبي ، ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج ، والمكاتب أولى بالصلاة على عبيده وأولاده ، ولومات العبد وله ولي حر فالمولي أولى على الأصح ، وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك ولاءه فإن أدت الكتابة كان الولي أولى ، ولذا إن كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى ، وإن لم يكن للميت ولي فالزوج أولى ثم الجيران من الأجنبي أولى ؛ ولو أوصى أن يصلى عليه فلان في العيون أن الوصية باطلة ، وفي نوادر ابن رستم جائزة ، ويؤمر فلان بالصلاة عليه . قال الصدر الشهيد : الفتوى على الأول (قوله فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي) هذا إذا كان هذا الغير غير مقدم على الولي ، فإن كان ممن له التقدم عليه كالمقاضي ونائبه لم يعد (قوله وإن صلى الولي) وإن كان وحده لم يحز لأحد أن يصلى بعده ، واستفيد عدم إعادة من بعد الولي إذا

أولى ، فن المشايخ من قال هو قول محمد . وأما على قول أبي حنيفة فالابن أولى ، وعلى قول أبي يوسف الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراماً له ، ومنهم من قال لا بل مذكوره في صلاة الجنائز أن الأب أولى قول الكل لأن للأب زيادة فضيلة وسنن ليست للابن ، وللفضيلة أثر في استحقاق الإمامة فيرجع الأب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء . قوله (والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح) محمول على غير الأب والابن فبنو الأعيان يحجبون بنى العلات والأكبر سناً يحجب الأصغر من كل واحد منهما لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الأسن فإن أراد الأكبر من الأعيان أن يقدم إنساناً آخر فليس له ذلك إلا برضا الآخر لأن الحق لهما لاستوائهما في القرابة ، وإن أراد بنو الأعيان تقديم إنسان فليس لأحد من بنى العلات منعه لأنه لاحق له مع وجودهم ، وابن عم المرأة أحق من زوجها إن لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالأجانب ، فإن كان له ذلك فهو أحق بالصلاة عليها لأن الحق يثبت للابن في هذه الحالة ، ثم الابن يقدم أباه احتراماً له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه . قال القدوري : وسائر القربات أولى من الزوج . وقال الشافعي : الزوج أولى لأن ابن عباس صلى على امرأته وقال : أنا أحق بها . ولنا ما روى عن ابن عمر « أنه لما ماتت امرأته قال لأوليائها : كنا أحق بها حين كانت حية ، فإذا ماتت فأنتم أحق بها » . وحديث ابن عباس محمول على أنه كان إماماً حتى (فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) وإنما قيد بذكر السلطان ، لأنه لو صلى السلطان فلا إعادة لأحد لأنه هو المقدم على الولي ، ثم هو ليس بمنحصر على السلطان ، بل كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنائز على ما ذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانياً قال الإمام النووي في فتاواه : رجل صلى على جنازة والولي

(قوله لأنه لاحق له مع وجودهم) أقول : فكذلك للأصغر مع وجود الأكبر

لأحد أن يصلي بعده) لأن الفرض يتأدى بالأولى والتنفل بها غير مشروع ، ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبي عليه الصلاة والسلام وهو اليوم كما وضع (وإن دفن الميت ولم يصل عليه

صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لأنها إذا منعت الإعادة بصلوة الولي فبصلوة من هو مقدم على الولي أولى : والتعليل المذكور وهو أن الفرض تأدى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي أيضا من الإعادة إذا صلى من الولي أولى منه ، إذ الفرض وهو قضاء حق الميت تأدى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء أن عدم المشروعية في حق من لاحق له ، أما من له الحق فتبقى الشرعية ليستوفى حقه ، ثم استدلل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو كان مشروعاً لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب إليه عليه الصلاة والسلام بأنواع الطرق عنه ، فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره ، ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكبير . وأما ما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه أهله فلأنه عليه الصلاة والسلام كان له حق التقدم في الصلاة (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر ابنه) روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد ابن ثابت قال « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه ؟ فقالوا فلانة فعرفها ، فقال ألا آذنتموني ؟ قالوا : كنت قائلاً صائماً ، قال : فلا تفعلوا ، لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة ، ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعاً » وروى مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف « أنه أخبره أن مسكينة مرضت ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا ماتت فأذنوني بها ، فعرجوا بجنازتها ليلاً فكفروها أن يوقظوه ، فلما أصبح أخبر بشأنها فقال : ألم آمركم أن تؤذنوني بها ؟ فقالوا : يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلاً أو نوقظك ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صفت بالناس على قبرها وكبر أربع تكبيرات » وما في الحديث أنه صفهم خلفه . وفي الصحيحين عن الشعبي قال « أخبرني من شهد النبي صلى الله عليه وسلم أتى

خافه ولم يرض به ، إن تابعه وصلى معه لا يعيد لأنه صلى مرة ، وإن لم يتابعه فإن كان المصلي السلطان أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو إمام خي ليس له أن يعيد لأن هؤلاء هم الأولون منه ، وإن كان غيرهم فله الإعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية . قال في النهاية : ذكر في الكتاب إعادة الولي إذا لم يصلها ولم يذكر إعادة السلطان إذا لم يصلها ، ويجب أن يكون حكمه في ولاية الإعادة كحكم الولي لما أنه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي ، فلما ثبت حق الإعادة للأدون فلأن يثبت للأعلى منه أولى ، وقال : قد وجدت رواية في نواذر الصلاة تشهد بما ذكر ، وقال في قوله وإن صلى الولي لم يجوز لأحد أن يصلي بعده تخصيص الولي ليس بقيد لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي في الصلاة على الميت ممن ذكرنا ليس لأحد أن يصلي بعده أيضاً على ما ذكرنا من رواية الولوالجي والتجنيس ، وهذا الذي ذكره بقوله لم يجوز لأحد أن يصلي بعده مذهبن . وقال الشافعي : تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد أخرى لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبر جديد فسأل عنه ، فقيل قبر فلانة ، فقال : هلا آذنتموني بالصلاة ؟ فقيل إنها دفنت ليلاً فخشيتاً عليك هوام الأرض فقام وصلى على قبرها » ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليه أصحابه فوجاً بعد فوج . ولنا ما ذكر في الكتاب ، وقوله (وهو اليوم كما وضع) لأن لحوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حرام على الأرض به ورد الأثر

صلى على قبره) لأن النبي عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة من الأنصار (ويصلى عليه قبل أن يتفسخ) والمعتبر في معرفة ذلك أكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان (والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها ،

على قبر منبوذ فصفههم فكبر أربعاً » قال الشيباني : من حدثك بهذا ؟ قال : ابن عباس ، دليل على أن لمن لم يصل أن يصلى على القبر وإن لم يكن الولي ، وهو خلاف مذهبنا . فلا مخلص لإلادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة . ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلاة على عضو ، وقد قدمناه في فصل الغسل ، وذلك لأنه إذا وجد الباقي صلى عليه فيتكرر ، ولأن الصلاة لم تعرف شرعاً إلا على تمام الجثة ، إلا أنه ألحق الأكثر بالكل فيبقى في غيره على الأصل (قوله صلى على قبره) هذا إذا أهيل التراب سواء كان غسل أو لا لأنه صار مسلماً لمالكه تعالى وخرج عن أيدينا فلا يتعرض له بعد ، بخلاف ما إذا لم يهل فإنه يخرج ويصلى عليه ، وقدمنا أنه إذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل إن أهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره ، قيل لا ، والكرخي نعم ، وهو الاستحسان لأن الأولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الإمكان ، والآل زال الإمكان فسقطت فرضية الغسل لأنها صلاة من وجه ودعاء من وجه ، فبالنظر إلى الأول لا تجوز بلا طهارة أصلاً ، وإلى الثاني تجوز بلا عجز ، فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملاً بالشبهين (قوله هو الصحيح) احتراز عما عن أبي حنيفة أنه يصلى إلى ثلاثة أيام (قوله لاختلاف الحال) أي حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان إذ منه ما يسرع بالإبلاء ومنه لا ، حتى لو كان في رأيهم أنه تفرقت أجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون إلى الثلاث (قوله والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها) عن أبي حنيفة يقول : سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره ، قالوا لا يقرأ الفاتحة إلا أن

وإنما صلى النبي صلى الله عليه وسلم لأن الحق كان له ، قال الله تعالى - النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم - وليس لغيره ولاية الإسقاط ، وهكذا تأويل فعل الصحابة ، فإن أبا بكر كان مشغولاً بتسوية الأمور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره ، وكان الحق له لأنه هو الخليفة ، فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد بعده ، كذا في المبسوط . وقوله (صلى على قبره) يعني إذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه ، وأما إذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لأن التسليم لم يتم بعد ، كذا في المحيط وغيره . وقوله (والمعتبر في ذلك) أي في عدم التفسخ . وقوله (هو الصحيح) احتراز عما روى عن أبي يوسف في الأمالي أنه يصلى على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام ؛ وبعده لا يصلى عليه ، وهكذا ذكر ابن رستم في نواذره ، عن محمد عن أبي حنيفة . والصحيح أن ذلك ليس بتقدير لازم ، لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال ، وباختلاف الزمان من الحر والبرد ، وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة ، والذي روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين » معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية . وقيل إنهم كانوا كما دفنوا لم تتفرق أعضاؤهم ، وإذا كان أكثر الرأي هو المعتبر ، فإن كان في أكثر رأيهم أن أجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة أيام لا يصلون عليه إلى ثلاثة أيام ، وإن كان فيه أنها لم تتفرق بعد ثلاثة أيام يصلى عليه بعد ثلاثة أيام . قال (والصلاة أن يكبر تكبيرة) الصلاة على الميت أربع تكبيرات (يحمد الله عقب التكبيرة الأولى) ولم يعين نوعاً من الثناء ، بخلاف سائر الصلوات فإنه يقول فيها : سبحانك اللهم الخ كما مر

ثم يكبر تكبيرة يصلي فيها على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت والمسلمين

يقرأها بنية الثناء ، ولم تثبت القراءة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي موطأ مالك عن مالك عن نافع « أن ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنائز ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد ، وهو الأولى ، ويدعو في الثالثة للميت وانفسه ولأبويه وللمسلمين ، ولا توقيت في الدعاء سوى أنه بأمور الآخرة ، وإن دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه . ومن المأثور حديث عوف بن مالك « أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه : اللهم اغفر له وارحمه . وعافه واعف عنه ، وأكرم منزله ووسع مدخله ، واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وأبدله داراً خيراً من داره ، وأهلاً خيراً من أهله ، وزوجاً خيراً من زوجته ، وأدخله الجنة . وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار . قال عوف : حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت » رواه مسلم والترمذي والنسائي . وفي حديث إبراهيم الأشهل عن أبيه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى على الجنائز قال : اللهم اغفر لحينا وميتنا ، وشاهداً وغائبنا ، وصغيرنا وكبيرنا ، وذكرنا وأنثانا » رواه الترمذي والنسائي ، قال الترمذي : ورواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وزاد فيه « اللهم من أحبيته منا فأحيه على الإسلام ، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان » وفي رواية لأبي داود نحوه . وفي أخرى « ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام . اللهم لا تحرمنا أجره ، ولا تضلنا بعده » وفي موطأ مالك عن سأل أبا هريرة « كيف يصلي على الجنائز فقال أبو هريرة : أنا لعمر الله أخبرك : أتبعها من عند أهلها ، فإذا وضعت كبرت وحدت الله وصليت على نبيه ، ثم أقول : اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك ، كان يشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمداً عبدك ورسولك ، وأنت أعلم به . اللهم إن كان محسناً فرد في حسناته . وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته . اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده » وروى أبو داود عن واثلة بن الأسقع قال « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعتة يقول : اللهم إن فلان بن فلان في ذمتك وحل في جوارك ، فقه من فتنة القبر وعذاب النار ، وأنت أهل الوفاء والحق : اللهم اغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم » وروى أيضاً من حديث أبي هريرة سمعته : يعنى النبي عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم أنت ربها وأنت خلقتها وأنت هديتها

وقد اختلفوا في هذا بعد التحريم ، فقال بعضهم : يحمد الله كما ذكره في ظاهر الرواية ، وقال بعضهم : يقول سبحانه اللهم وبحمدك الخ كما في الصلاة المعهودة . وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداة بالثناء ، فإن المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات إلا عند الافتتاح (ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم) لأن الثناء على الله يعقبه الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطبة (ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت والمسلمين) يقول : اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسن ذلك ، وإلا فيأتى بأى دعاء شاء لأن الثناء على الله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم يعقبهما الدعاء والاستغفار ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله وليصل

(قوله وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداة بالثناء فإن المعهود من الثناء ذلك) أقول : نعم إلا أن سنة الدعاء ليس الثناء المعهود ، فالظاهر أن مراده بالثناء الحمد المدلول عليه بقوله يحمد الله إذ الحمد هو الثناء كما عرف

ثم يكبر الرابعة ويسلم) لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها ،

للإسلام وأنت قبضت روحها وأنت أعلم بسرها وعلايتها جئنا شفعاء فاغفر لها » (قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم) من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية . واستحسن بعض المشايخ - ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار - أو - ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب - وينوي بالتسليمين الميت مع القوم ، ولا يصلون في الأوقات المكروهة ، فلو فعلوا لم تكن عليهم الإعادة وارتكبوا النهي ، وإذا جرىء بالحنازة بعد الغروب بدعوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً الخ) روى محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي : « أن الناس كانوا يصلون على الجنائز خمساً وستاً وأربعاً حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم كبروا كذلك في ولاية أبي بكر الصديق ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك ، فقال لهم عمر : إنكم معشر أصحاب محمد متى تختلفون تختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية ، فأجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم ، فأجمع رأي أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض فيأخذون به ويرفضون ماسواه ، فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعاً . وفيه انقطاع بين إبراهيم وعمر وهو غير ضائر عندها . وقد روى أحمد من طريق آخر موصولاً قال : حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن أبي وائل قال : جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة ، فقال بعضهم : كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا ، وقال بعضهم خمساً ، وقال بعضهم أربعاً ، فجمع عمر على أربع كأطول الصلاة . وروى الحاكم في المستدرک عن ابن عباس قال : « آخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز أربع تكبيرات ، وكبر عمر على أبي بكر أربعاً ، وكبر ابن عمر على عمر أربعاً ، وكبر الحسن بن علي على أبي بكر أربعاً ، وكبر الحسين بن علي على الحسن أربعاً ، وكبرت الملائكة على آدم أربعاً » سكت عليه الحاكم ، وأعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك . وأخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي ، قال : وقد روى من وجوه كلها ضعيفة إلا أن اجتماع أكثر الصحابة رضي الله عنهم على الأربع كالدليل على ذلك . ورواه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان : حدثنا أبو بكر محمد بن إسحق بن عمران ، حدثنا إبراهيم بن محمد بن الحرث حدثنا شيبان بن فروخ ، حدثنا نافع أبو هرمرز حدثنا عطاء عن ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على أهل بدر سبع تكبيرات ، وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ، ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات إلى أن خرج من الدنيا » وقد رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان آخر صلاة كبر فيها أربعاً عن عمر بن الدارقطني ، وضعفه . وروى أبو عمر في الاستدكار عن عبد الوارث بن سفيان عن القاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حشمة عن أبيه قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز أربعاً وخمسة وسبعا وثمانيا ، حتى جاء موت النجاشي فخرج إلى المصلى فصصف الناس وراءه فكبر أربعاً ، ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عز وجل » ورواه

على النبي ثم يدعو » (ثم يكبر الرابعة ويسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها) فكان ما بعد التكبير الرابعة أو أن التحلل وذلك بالسلام ، وليس بعدها دعاء إلا السلام في ظاهر الرواية . واختار بعض مشايخنا أن يقال : ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار

(ولو كبر الإمام خمسا لم يتابعه المؤتم) خلافا لزفر لأنه منسوخ لما رويناه ، وينتظر تسليمة الإمام في رواية وهو المختار ، والإتيان بالدعوات استغفار للميت والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء ،

الحرف بن أبي أسامة في مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد شيئا . وأخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن أنس بن مالك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على أهل بدر سبع تكبيرات ، وعلى بني هاشم سبع تكبيرات ، وكان آخر صلاة صلاها أربعاً حتى خرج من الدنيا » وضعف . وقد روى « أن آخر صلاة منه عليه الصلاة والسلام كانت أربع تكبيرات من عدة » فلذا قال بعض العلماء : لا توقيت في التكبير ، وجمعوا بين الأحاديث بأنه عليه الصلاة والسلام كان يفضل أهل بدر على غيرهم ، وكذا بنو هاشم ، وكان يكبر عليهم خمسا وعلى من دونهم أربعاً ، وأن الذي حكى من آخر صلاته لم يكن الميت من بني هاشم ، وجعل بعضهم حديث النجاشي في الصحيحين ناسخاً لأن رواية أبي هريرة وإسلامه متأخر . ولا يخفى أنه نسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ ، فإن ضعف الإسناد غير قاطع بطلان المتن بل ظاهر فيه ، فإذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً وقد تأيد ، وهو كثرة الطرق وانتشارها في الآفاق خصوصاً مع كثرة المروى عنه ذلك من الصحابة فإنه يدل على أن آخر ماتمقر عليه الحال منه عليه الصلاة والسلام الأربع ، على أن حديث أبي حنيفة صحيح وإن كان مرسلًا لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل إذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحاً ، وهذا كذلك فإنه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقيقة ، والله سبحانه أعلم (قوله لأنه منسوخ) مبنى الخلاف على أنه منسوخ أولاً ؛ فعند زفر وهو رواية عن أبي يوسف لا ، بل هو مجتهد فيه بناء على أنه لم يثبت نسخه ، وقد روى أن علياً رضي الله عنه كبر خمسا . قلنا : قد ثبت النسخ بما قررناه آنفاً ، وغاية الأمر أن علياً رضي الله عنه كان اجتهد أيضاً على عدم النسخ ، ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر ستاً ، وعلى الصحابة خمسا ، وعلى سائر المسلمين أربعاً . وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا أربعاً أربعاً لا نقراض الصحابة رضي الله عنهم ، فمخالفتهم مخالفة الإجماع المتقرر فيجزم بخطئه فلا يكون فصلاً مجتهداً فيه ، بخلاف تكبيرات العيد (قوله في رواية وهو المختار وفي أخرى يسلم كما يكبر الخامسة ، والظاهر أن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطئ مطلقاً ، إنما الخطأ في المناعبة في الخامسة . وفي بعض المواضع : إنما لا يتابعه في الزائد على الأربعة إذا سمع من الإمام ، أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه ، وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيد بما قدمناه) قوله والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء) يفيد أن تركه غير مفسد فلا يكون ركناً . هذا وروى أبو داود والنسائي في الصلاة والترمذي

وبعضهم أن يقول : ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا - الآية (ولو كبر الإمام خمسا لم يتابعه المقتدى) في الخامسة لكونها منسوخة بما رويناه « أنه صلى الله عليه وسلم كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها » . وقال زفر : يتابعه لأنه مجتهد فيه لما روى أن علياً رضي الله عنه كبر خمسا فتابعه المقتدى كما في تكبيرات العيد . قلنا : ثبت أن الصحابة تشاوروا ورجعوا إلى آخر صلاة صلاها فصار ذلك منسوخاً بإجماعهم ، ومتابعة المنسوخ خطأ ، وإذا لم يتابعه ماذا يصنع ؟ في رواية عن أبي حنيفة يسلم للحال تحقيقاً للمخالفة ، وفي أخرى : ينتظر تسليم الإمام ليصير متابعاً فيما يجب المتابعة فيه . قال المصنف (وهو المختار) وقوله (والإتيان بالدعوات) يعني بعد التكبير الثالثة إشارة إلى أن المقصود هو الدعاء (والبداءة بالثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء) تحصيلاً للإجابة ،

(قوله والبداءة بالثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء ،

ولا يستغفر للصبي ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطا ، واجعله لنا أجزا وذخرا . واجعله لنا شافعا مشفعا (ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر أخرى بعد حضوره) عند أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : يكبر حين يحضر لأن الأولى للافتتاح ، والمسبوق يأتي به . ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة . والمسبوق لا يبتدئ بما فات

في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال « سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو لم يمجّد أو لم يحمّد ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : عجل هذا ، ثم دعاه فقال له : إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد أو بتحميد الله والثناء عليه ، ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء » صححه الترمذي (قوله ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة) لقول الصحابة رضي الله عنهم : أربع كأربع الظهر . ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر ، فلو لم ينتظر تكبير الإمام لكان قاضيا ما فاتته قبل أداء ما أدرك مع الإمام . وهو منسوخ . في مسند أحمد والطبراني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال « كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومئوا إليه بالذي سبق به . فبدأ فيقضي ما سبق ثم يدخل مع القوم ، فجاء معاذ والقوم قعود في صلاتهم فقعده ، فلما فرغ قام قضى ما كان سبق به . فقال عليه الصلاة والسلام قد سن لكم معاذ فاقبلوه به ، إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصل مع الإمام بصلاته ، فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبقه به » وتقدم أن في سماع ابن أبي ليلى من معاذ نظر في باب الأذان ورواه الطبراني عن أبي أمامة قال « كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال : فجاء معاذ والقوم قعود ففساق الحديث ، وضعف سنده . ورواه عبد الرزاق كذلك . ورواه الشافعي عن عطاء بن أبي رباح « كان الرجل إذا جاء وقد صلى الرجل شيئا من صلاته » فساقه إلا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه الصلاة والسلام إن ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها » وهذا منسوخا كفي الاتفاق على أن لا يقضى ما سبق به قبل الأداء مع الإمام . قال في الكافي : إلا أن أبا يوسف يقول : في التكبيرة الأولى معنيان : معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ، ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا خصت برفع اليدين ، فعلى هذا الخلاف لو أدرك الإمام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قول أبي حنيفة لا أبي يوسف ، ولو جاء بعد الأولى يكبر بعد سلام

فإنه روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم ادع فقد استجيب لك » (و) على هذا (لا يستغفر للصبي) لأنه لا ذنب له (ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطا) أي أجرا يتقدمنا ، وأصل الفرط فيمن يتقدم الواردة ، ومنه الحديث « أنا فرطكم على الخوض » أي متقدمكم (واجعله لنا ذخرا) أي خيرا باقيا (واجعله لنا شافعا مشفعا) أي مقبول الشفاعة . وقوله (ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين) ظاهر . وحاصله أن الحاضر بعد التكبيرة الأولى عند أبي يوسف كالمسبوق ، والمسبوق يأتي بتكبيرة الافتتاح إذا انتهى إلى الإمام فكذا هذا ، وعندهما وإن كان كالمسبوق لكن لكل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قيل أربع كأربع الظهر (والمسبوق لا يبتدئ بما فاتته قبل فراغ الإمام) فينتظر حتى يكبر الإمام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل فيصير مسبوqa بما فاتته من تكبيرة أو تكبيرتين يأتي به بعد سلام الإمام ،

إلى قوله : فقال صلى الله عليه وسلم « ادع فقد استجيب لك » أقول : حكاية حال دلالتها على السنية المطلوبة غير ظاهر

إذ هو منسوخ ، ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الإمام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه . وعن أبي حنيفة أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لأن أنسا رضى الله عنه فعل كذلك وقال : هو السنة . قلنا تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم (فإن صلوا على جنازة ركباناً

الإمام عندهما خلافا له بناء على أنه لا يكبر عندهما حتى يكبر الإمام بحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوqa بتكبيرة فيكبرها بعده ، وعند أبي يوسف لا ينتظره بل يكبر كما حضر ، ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر ، ثم المسبوق يقضى ما فاتته من التكبيرات بعد سلام الإمام نسقا بغير دعاء ، لأنه لو قضاه به ترفع الجنازة فتبطل الصلاة لأنها لا تجوز إلا بحضورها . ولو رفعت قطع التكبير إذا رفعت على الأكتاف . وعن محمد : إن كان إلى الأرض أقرب يأتى بالتكبير لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب ، وقيل لا يقطع حتى تباعد (قوله لأنه بمنزلة المدرك) يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة . بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للخرج . إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام . ولو شرط فى التكبير المعية ضاق الأمر جدا إذ الغالب تأخر النية قليلا عن تكبير الإمام فاعتبر مدركا بحضوره (قوله لأن أنسا فعل كذلك) روى عن نافع أبي غالب قال : كنت فى سكة المربد فمرت جنازة معها ناس كثير ، قالوا : جنازة عبد الله بن عمر فتبعتها فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة تقيه من الشمس ، فقلت : من هذا الدهقان : قالوا : أنس بن مالك ، قال : فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بينى وبينه شيء ، فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ، ثم ذهب يقعد فقالوا : يا أبا حمزة المرأة الأنصارية ، فمر بها وعليها نعش أخضر . فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس ، فقال العلاء بن زياد : يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز كصلاتك ، يكبر عليها أربعاً ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة ، قال نعم ، إلى أن قال أبو غالب : فسألت عن صنيع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثوني أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش ، فكان يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم ، مختصر من لفظ أبي داود . ورواه الترمذى ونافع أبو غالب الباهلى الخياط البصرى قال : ابن معين صالح وأبو حاتم شيخ ، وذكره ابن حبان فى الثقات . قلنا : قد يعارض هذا بما روى

وهو مروى عن ابن عباس . وقوله (إذ هو) أى الابتداء بما فاتته قبل أداء ما أدرك مع الإمام (منسوخ) وقوله (ولو كان حاضرا) أى الذى فاتته التكبيرة (لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك) لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة . وشرط قضاء التكبير الفائت أن لا ترفع الجنازة لأن الصلاة لا تجوز بعد رفعها . وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيما إذا سلم الإمام ، فإن عند أبي حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة لأنه صار مسبوqa بها ، وعند أبي يوسف يسلم مع الإمام لأنه لم يصير مسبوqa بشيء لأنه كبر عند الدخول . ولو كان مسبوqa بأربع تكبيرات وجاء قبل أن يسلم الإمام فإنه لا يكون مدركا للصلاة عندهما لأنه لو كبر صار مشتغلا بقضاء ما سبق به قبل فراغ الإمام ، وإذا سلم الإمام فاتته الجنازة . وعلى قول أبي يوسف يكبر ويشرع فى صلاة الإمام ثم يأتى بالتكبيرات بعد ما سلم قبل أن ترفع الجنازة . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر)

(قال المصنف : لأنه بمنزلة المدرك) أقول : يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للخرج ، إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام

أجزأهم) في القياس لأنها دعاء . وفي الاستحسان : لا تجزئهم لأنها صلاة من وجه لوجود التحريم فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا (ولا بأس بالإذن في صلاة الجنائز) لأن التقدم حق الولي فيملك إبطاله بتقديم غيره . وفي بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أى الإعلام ، وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه

أحمد أن أبا غالب قال : صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره . والمعنى الذى عقل في القيام حيال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجع هذه الرواية ويوجب التعدية إلى المرأة ، ولا يكون ذلك تقدما للقياس على النص في المرأة لأن المروى كان بسبب عدم النعش فتقيد به والإلحاق مع وجوده ، ومافى الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها » لا ينافى كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء ، إذ فوقه يده ورأسه وتحت بطنه وفخذه ، ويحتمل أنه وقف كما قلنا ، إلا أنه مال إلى العورة في حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المحلين (قوله لأنها صلاة من وجه) حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط للصلاة ؛ فكما أن ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطا ، اللهم إلا أن يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز . ولا تجوز الصلاة والميت على دابة أو أيدى الناس لأنه كالإمام ، واختلاف المكان مانع من الاقتداء (قوله ولا بأس بالإذن) حمله المصنف على الإذن للغير بالتقدم في الصلاة ، ويحتمل أيضا الإذن للمصلين بالانصراف إلى حالهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع ، وهذا لأن انصرافهم بعد الصلاة من غير استئذان مكروه . وعبرة الكافي : إن فرغوا فعليهم أن يمشوا خلف الجنائز إلى أن ينتهوا إلى القبر ، ولا يرجع أحد بلا إذن ، فالمراد أنهم فقد يتحرجون ، والإذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن . وعلى هذا فالأولى هو الإذن وإن ذكره بلفظ لا بأس فإنه لم يطرد فيه كون ترك مدخوله أولى عرف في مواضع . وفي بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أى الإعلام ، وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه لا سيما إذا كانت الجنائز يتبرك بها ولينتفع الميت بكبرتهم . ففي صحيح مسلم وسنن الترمذى والنسائى عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام قال « ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه إلا شفعوا فيه » وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والأسواق لأنه نعى أهل الجاهلية . والأصح أنه لا يكره بعد أن لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم

كلامه واضح . والوسط قال صاحب النهاية : بسكون السين لأنه اسم مبهم لداخل الشيء ولذا كان ظرفا ، يقال : جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد هنا ، بخلاف المتحرك لأنه اسم لعين ما بين طرفي الشيء وليس بمراد ، والنعش شبه المحفة مشتبك مطبق على المرأة إذا وضعت على الجنائز والركبان جمع راكب . وقوله (لأنها دعاء) يعنى في الحقيقة ، ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الأركان (وفي الاستحسان لا يجزئهم) يعنى تجب عليهم الإعادة لما ذكر في الكتاب . وقوله (ولا بأس بالإذن) أى بإذن الولي لغيره بالإمامة إذا حسن ظنه بشخص أن في تقديمه مزيد خير وثواب ، وشفاعته أرجى له لأن الصلاة على الميت حقه فجاز أن يأذن لغيره . وقيل معناه : لا بأس بإذن الولي للناس بالانصراف بعد الصلاة ، إذ لا يسعهم الانصراف عنها قبل الدفن إلا بإذن الولي . وقوله (وفي بعض النسخ) أى نسخ الجامع الصغير (بالأذان) أى إعلام الأقارب والجيران ، قال صلى الله عليه وسلم « إذا مات أحدكم فآذنوني بالصلاة » أى أعلموني . وقد استحسنت بعض المتأخرين النداء

(ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة) لقوله عليه الصلاة والسلام « من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له »

بل أن يقول العبد الفقير إلى الله تعالى فلان بن فلان لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعي الجاهلية ، بل المقصود بذلك الإعلام بالمصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله فسقة زماننا . قال صلى الله عليه وسلم « ليس منا من ضرب الحدود وشتق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية » متفق عليه . وقال « لعن الله الصالقة والحالقة والشاقة » والصالقة التي ترفع صوتها عند المصيبة ، ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة (قوله ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة) في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم في المسجد ، أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد ، أو كان الإمام والقوم خارج المسجد . هذا في الفتاوى الصغرى . قال : هو المختار خلافا لما أورده النسفي رحمه الله اهـ . وهذا الإطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد إنما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم . وقيل لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وهو بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويت المسجد ، والأول هو الأوفق لإطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف ، ثم هي كراهة تحريم أو تنزيه ؟ روايتان ، ويظهر لي أن الأولى كونها تنزيهية ، إذ الحديث ليس هو نهيها غير مصرّوف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الأجر ، وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الإباحة . وقد يقال : إن الصلاة نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون إلا باعتبار ما يقتضيه من إثم يقاوم ذلك ، وفيه نظر لا يخفى (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من صلى على جنازة ») أخرجه أبو داود وابن ماجه عن ابن أبي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له » وروى « فلا شئ له » ورواية « فلا شئ » عليه « لا تعارض المشهور ، ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط في آخر عمره ، أسند النسائي إلى ابن معين أنه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته ، فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة ، وكلهم على أن ابن أبي ذئب راوى هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله ، بخلاف سفيان وغيره . وما في مسلم

في الأسواق للجنازة التي يرغب الناس في الصلاة عليها كالزهاد والعلماء . وقوله (ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة) إذا كانت الجنازة في المسجد ، فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا ، وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم تكره بالاتفاق ، وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ . وقال الشافعي : لا يكره على كل حال لما روى « أنه لما مات سعد بن أبي وقاص أمرت عائشة بإدخال جنازته المسجد حتى صلت عليها أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم قالت لبعض من حولها : هل عاب الناس علينا ما فعلنا ؟ قال نعم ، فقالت : ما أسرع ما نسوا ، ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء إلا في المسجد » ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له »

(قال المصنف : ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة) أقول : قوله في مسجد صفة لقوله ميت ثم اختلف فيه ، وقيل لو صلى فيه كره كراهة تحريم ، وقيل كراهة تنزيه (قوله وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم يكره بالاتفاق) أقول : فيه أنه ينبغي أن يكره بالنظر إلى التعليل الأول ، إلا أن يقال يعطى للجماعة حكم الإمام (قوله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء إلا في المسجد) أقول : لفظة ما للنفي

ولأنه بنى لأداء المكتوبات ، ولأنه يحتمل تلويث المسجد ، وفيما إذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ رحمهم الله .

« لما توفي سعد بن أبي وقاص قالت عائشة : ادخاوا به المسجد حتى أصلى عليه . فأنكروا ذلك عليها فقالت : والله لقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم على ابني بيضاء في المسجد سهيل وأخيه » قلنا : أولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ، ولو سلم عدمها فإنكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على أنه استقر بعد ذلك على تركه ، وما قيل لو كان عند أبي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مبدفوع بأن غاية ما في سكوته مع علمه كونه سوخ هو وغيره الاجتهاد ، والإنكار الذي يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصي من قام به لا الفصول المجتهد فيها . وهم رضى الله عنهم لم يكونوا أهل لحاج خصوصا مع من هو أهل الاجتهاد . واعلم أن الخلاف إن كان في أن السنة هو إدخاله المسجد أولا فلا شك في بطلان قولهم ، ودليلهم لا يوجب له لأنه قد توفي خلق من المسلمين بالمدينة ، فلو كان المسنون الأفضل إدخالهم أدخلهم ، ولو كان كذلك لنقل كتوجه من تخلف عنه من الصحابة إلى نقل أوضاع الدين في الأمور خصوصا الأمور التي يحتاج إلى ملاستها أثبتة ، ومما يقطع بعدم مسنونيته إنكارهم ، وتخصيصها رضى الله عنها في الرواية ابني بيضاء ، إذ لو كان سنة في كل ميت ذلك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لأنهم كانوا حينئذ يتوارثونه ، ولقالت : كان صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز في المسجد ، وإن كان في الإباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه ، فعلى تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا ، وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لأن مرجع التنزيهية إلى خلاف الأولى فيجوز أن يقولوا إنه مباح في المسجد وخارج المسجد أفضل فلا خلاف . ثم ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال أن مدعاهم الجواز وأنه خارج المسجد أفضل فلا خلاف حينئذ . وذلك قول الخطابي ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما في المسجد ، ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما ، وفي تركهم الإنكار دليل على الجواز ، وإن ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتأول على نقصان الأجر ، أو يكون اللام بمعنى « على » كقوله تعالى - وإن أسأتم فلها - انتهى ، فقد صرح بالجواز ونقصان الأجر وهو المفضولية ؛ ولو أن أحدا منهم ادعى أنه في المسجد أفضل حينئذ يتحقق الخلاف ويندفع بأن الأدلة تفيد خلافه ، فإن صلاته صلى الله عليه وسلم على من سوى ابني بيضاء . وقوله « لا أجر لمن صلى في المسجد » يفيد سنيها خارج المسجد ، وكذا المعنى الذي عيناه ، وحديث ابني بيضاء دليل الجواز في المسجد ، والمروى من صلاتهم على أبي بكر وعمر رضى الله عنهما في المسجد ليس صريحا في أنهما أدخلاه . أما حديث أبي بكر فما أخرج البيهقي بسنده عن عائشة رضى الله عنها قالت : « ماترك أبو بكر ديناراً ولا درهما ، ودفن ليلة الثلاثاء وصلى عليه في المسجد »

وحديث عائشة مشترك الإلزام لأن الناس في زمانها المهاجرون والأنصار قد عابوا عليها ، فدل على أن كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم ، وتأويل صلاته صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل في المسجد أنه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد . وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها في المسجد لما نذكره . وقوله (ولأنه بنى لأداء المكتوبات) دليلان معقولان

(قوله وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها في المسجد لما نذكره) أقول : نعم إذا كان الإمام في الخارج وإلا ففيه الاختلاف

(ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلى عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا استهل المولود صلى عليه، وإن لم يستهل لم يصل عليه» ولأن الاستهلال دلالة الحياة، فتحقق في حقه سنة الموتى (وإن لم يستهل أدرج في خرقه)

وهذا بعد أنه في سنده إسماعيل الغوى وهو متروك لا يستأزم إدخاله المسجد لخواز أن يوضع خارجه ويصلى عليه من فيه إذا كان عند بابه موضع لذلك ، وهذا ظاهر فيما أسند عبد الرزاق : أخبرنا الثوري ومعمّر عن هشام بن عروة قال : رأى أبي رجلا يخرجون من المسجد ليصلاوا على جنازة فقال : ما يصنع هؤلاء ؟ والله ما صلى على أبي إلا في المسجد ، فتأمله . وهو في موطأ مالك : مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « صلى على عمر في المسجد » ولو سلم فيجوز كونهم انخطوا إلى الأمر الجائز لكون دفنهم كان بخلاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد محيط به ، وما ذكرناه من الوجه قاطع في أن سنته وطريقته المستمرة لم تكن إدخال الموتى المسجد . والله سبحانه أعلم . واعلم أن الصلاة الواحدة كما تكون على ميت وأحد تكون على أكثر ، فإذا اجتمعت الجنائز إن شاء استأنف لكل ميت صلاة وإن شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة ، وهو في كيفية وضعهم بالخيار إن شاء وضعهم بالطول سطرًا واحدًا ويقوم عند أفصلهم . وإن شاء وضعهم واحدًا وراء واحد إلى جهة القبلة . وترتيبهم بالنسبة إلى الإمام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حالة الحياة فيقرب منه الأفضل فالأفضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول ، وكل من بعد منه كان إلى جهة القبلة أقرب ، فإذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل إلى جهة الإمام والصبي إلى جهة القبلة وراءه ، وإذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبي ؛ فيصف الرجال إلى جهة الإمام ثم الصبيان وراءهم ثم الخنثى ثم النساء ثم المراهقات ، ولو كان الكل رجالا روى الحسن عن أبي حنيفة يوضع أفضلهم وأسنهم مما يلي الإمام ، وكذا قال أبو يوسف : أحسن ذلك عندي أن يكون أهل الفضل مما يلي الإمام ، ولو اجتمع حرّ وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال . وروى الحسن عن أبي حنيفة : إن كان العبد أصلح قدم ، ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة ، وفي الرجلين يقدم أكثرهما قرآنا وعلمًا كما فعل صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد من المسلمين . وإذا وضعوا للصلاة واحدًا خلف واحد إلى القبلة . قال ابن أبي ليلى : يجعل رأس كل واحد أسفل من رأس صاحبه هكذا درجا . وقال أبو حنيفة : هو حسن لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلاة كذلك . قال : وإن وضعوا رأس كل بجذء رأس الآخر فحسن ، وهذا كله عند التفاوت في الفضل ، فإن لم يقع تفاوت ينبغي أن لا يعدل عن المحاذاة ، ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة : وعن هذا قالوا : لو صلى الإمام على طهارة وظهر للمؤمنين أنهم كانوا على غير طهارة صحّت ، ولا يعيدون للاكتفاء بصلاة الإمام بخلاف العكس (قوله ومن استهل الخ) الاستهلال : أن يكون منه ما يدل على الحياة من حركة عضو أو رفع صوت ، والمعتبر في ذلك خروج أكثره حيا حتى لو خرج أكثره وهو يتحرك صلى عليه ، وفي الأقل لا ، والحديث المذكور رواه النسائي في الفرائض عن المغيرة

على ذلك . وقع اختلاف المشايخ فيما إذا كانت الجنائز خارج المسجد نظرا إليهما ؛ فمن نظر إلى الأول قال بالكراهة وإن كانت خارجه ولا يلزمه التنفل في المسجد لأنه تبع للمكتوبة ، ومن نظر إلى الثاني حكم بعدهما لأن العلة وهي التلويت لم توجد . فإن قيل : حديث أبي هريرة مطلق فالتعليل بالتلويت في مقابلة النص وهو باطل . فالجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم « في المسجد » يحتمل أن يكون ظرفا للصلاة فكان دليلا للأولين ، ويحتمل أن يكون ظرفا للجنائز فلا يكون منافيا لتعليل الآخرين . وقوله (ومن استهل) على بناء الفاعل ، واستهلال الصبي : أن

كرامة لبني آدم (ولم يصل عليه) لما روينا ، ويغسل في غير الظاهر من الرواية لأنه نفس من وجهه ، وهو المختار (وإذا سبي صبي مع أحد أبويه ومات لم يصل عليه) لأنه تبع لهما (إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل) لأنه صح إسلامه استحساناً (أو يسلم أحد أبويه) لأنه يتبع خير الأبوين ديناً (وإن لم يسب معه أحد أبويه صلى عليه)

ابن مسلم عن أبي الزبير عن جابر « إذا استهل الصبي صلى عليه وورث » قال النسائي : وللمغيرة بن مسلم غير حديث منكر . ورواه الحاكم عن سفيان عن أبي الزبير به قال : هذا إسناد صحيح . وأما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر رفعه « الطفل لا يصل عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل » أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم ، قال الترمذي : روى موقوفاً ومرفوعاً وكأن الموقوف أصبح انتهى . وأنت سمعت غير مرة أن المختار في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا التراجع بالأحفظ والأكثر بعد وجوب أصل الضبط والعدالة وأما معارضته بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه أنه عليه الصلاة والسلام قال « السقط يصل عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة » فساقطة ، إذ الحظر مقدم على الإطلاق عند التعارض (قوله لما روينا) ولو لم يثبت كفي في نفيه كونه نفساً من وجه جزء من الحى من وجهه ، فعلى الأول يغسل ويصلى عليه ، وعلى الثاني لا ولا ، فأعمالنا الشبهين فقلنا يغسل عملاً بالأول ولا يصل عليه عملاً بالثاني ، ورجحنا خلاف ظاهر الرواية . واختلفوا في غسل السقط الذي لم يتم خلقه أعضائه ، والمختار أنه يغسل ويلف في خرقة (قوله لأنه تبع لهما) قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه إما شاكراً وإما كفوراً » (قوله وهو يعقل) أى يعقل صفة الإسلام ، وهو ما في الحديث « أن يؤمن بالله » أى بوجوده وربوبيته لكل شىء « وملائكته » أى بوجود ملائكته « وكتبه » أى إنزالها « ورسله » أى بإرسالهم عليهم السلام « واليوم الآخر » أى البعث بعد الموت « والقدر خيره وشره من الله » وهذا دليل أن مجرد قول : لا إله إلا الله لا يوجب الحكم بالإسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا ، وعلى هذا قالوا : اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام فلم

يرفع صوته بالبكاء عند الولادة . وذكر في الإيضاح : هو أن يكون منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين وكلامه واضح . وقوله (لأنه نفس من وجهه) دليل غير ظاهر الرواية وهى عن أبي يوسف . وتقديره أنه في حكم الجزء من وجهه وفي حكم النفس من وجهه فيعطى حظاً من الشبهين ، فلا يعتبره بالنفوس يغسل ولا يعتبره بالأجزاء لا يصل عليه ، وهذا هو المختار . وقوله (وإذا سبي صبي) يعنى إذا سبي صبي فلا يخفى إما أن يكون (مع أحد أبويه) أولاً ، فإن كان الأول (فمات لم يصل عليه) لأنه كفر تبعاً للأبوين لقوله صلى الله عليه وسلم « الولد يتبع خير الأبوين ديناً » فإن فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للأبوين (إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل) صفة الإسلام المذكورة في حديث جبريل عليه السلام « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله » وقيل معناه : يعقل المنافع والمضار ، وأن الإسلام هدى واتباعه خير ، والكفر ضلالة واتباعه شر (لأنه صح إسلامه استحساناً) وإن لم يصح قياساً كما هو مذهب الشافعى على ما عرف في الأصول . وقوله (أو يسلم) عطف على قوله إلا أن يقر ؛ يعنى أنه إذا أقر بالإسلام وهو يعقل أو يسلم (أحد أبويه) صح إسلامه لما روينا ، وإن كان الثاني صلى عليه لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بإسلامه كما في اللقيط على ما سيجىء . فإن قيل :

(قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « الولد يتبع خير الأبوين ديناً ») أقول : فيه بحث

لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بالإسلام كما في اللقيط (وإذا مات الكافر وله ولي مسلم فإنه يغسله ويكفنه ويدفنه)
بذلك أمر على رضى الله عنه في حق أبيه أنى طالب ،

تعرفه لا تكون مسلمة . والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الإيمان ما الإسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير ، بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بأن البعث هل يوجد أو لا ، وأن الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أو لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط ، فعن ذلك قالت لا أعرفه ، وقبلما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام ، فإننا نسمع ممن يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والإقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان . بل وذكر ما يصلح استدلالاً في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الأمور ، وكأنهم يظنون أن جواب هذه الأشياء إنما يكون بكلام خاص منظوم وعبرة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب (قوله لأنه ظهرت تبعية الدار) اعلم أن التبعية على مراتب: أقواها تبعية الأبوين أو أحدهما أى في أحكام الدنيا لا في العقبي فلا يحكم بأن أطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف . قيل يكونون خدام أهل الجنة ، وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة وإلا ففي النار . وعن محمد أنه قال فيهم : إني أعلم أن الله لا يعذب أحداً بغير ذنب ، وهذا نفي لهذا التفصيل ، وتوقف فيهم أبو حنيفة رضى الله عنه ، واختلف بعد تبعية الولادة ، فالذى في الهداية تبعية الدار ، وفي المحيط عند عدم أحد الأبوين يكون تبعاً لصاحب اليد ، وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار ولعله أولى ، فإن من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد (قوله وله ولي مسلم) عبارة معيبة ، وما دفع به من أنه أراد القريب لا يفيد . لأن الموائضة إنما هي على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به ، وأطلق الولي : يعنى القريب فشمّل ذوى الأرحام كالأخت والحال والحالة . ثم جواب المسئلة مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافر ، فإن كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنائز من بعيد ، هذا إذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد ، فإن كان يحفر له حفرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدنع إلى من انتقل إلى دينهم . صرح به في غير موضع (قوله بذلك أمر على) روى ابن سعد في الطبقات : أخبرنا محمد بن عمر الواقدي . حدثني معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن

إذا كانت الدار مما يتبع فليتبّع وإن سبى معه أحد أبويه ترجيحاً للإسلام . كالأبوين إذا كان أحدهما مسلماً . أجب
بأن تأثير الدار في الاستتباع دون تأثير الولادة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم باستتباع الأبوين دون الدار مع قيام الدار ، ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي في دار الإسلام أصلاً ، وكان ماترك أبواه لبيت المال لاختلاف الدينين ، ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار ، فإنه لو وقع من الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد ؛ وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار . وقوله (وإذا مات الكافر وله ولي مسلم) أى قريب ، لأن حقيقة الولاية منفية ، قال الله تعالى - لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء - وأطلق ليتناول كل قريب له من ذوى الفروض والعصبات وذوى الأرحام ، وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير . وذكر في الأصل : كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره . فإن كان ثمة أحد منهم فالأولى أن يخلى المسلم بينهم وبينه يصنعون به ما يصنعون بموتاهم (بذلك أمر على رضى الله عنه) روى « أنه لما مات أبو طالب جاء على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : يا رسول الله إن عمك الضال » وفي رواية « إن الشيخ الضال قد مات ، فقال النبي صلى الله

(قوله وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير) أقول : يعنى عدم التقييد بقوله إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره .

لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين والحد ، ولا يوضع فيها بل يلقى .

(فصل في حمل الجنازة)

(وإذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع) بذلك وردت السنة ، وفيه تكثير الجماعة وزيادة

جده عن علي رضي الله عنه قال « لما أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بموت أبي طالب بكى ثم قال لي : اذهب فاغسله وكفنه وواره ، قال : ففعلت ثم أتيت . فقال لي اذهب فاغتسل ، قال : وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له أياما ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه خبريل عليه السلام بهذه الآية - ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين - الآية » وروى ابن أبي شيبة الحديث بسند أبي داود والنسائي قال « إن عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه ؟ قال : أرى أن تغسله وتجنه وأمره بالغسل » وإنما لم تذكره نحن من السنن لأنه قال فيهما « اذهب فوار أباك ثم لا تتحدث شيئا حتى تأتيني ، فذهبت فواريته وجثته ، فأمرني فاغتسلت ودعا لي » وليس فيه الأمر بغسله إلا ما قد يفهم من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من أنه لم يشرع الغسل إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه ، وهو ما رواه أبو داود عن عائشة « كان عليه الصلاة والسلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت » وهو ضعيف . وروى هو والترمذي مرفوعا « من غسل ميتا فليغتسل ، ومن حملة فليتوضأ » حسنه الترمذي وضعفه الجمهور ، وليس في هذا ولا في شيء من طرق حديث صحيح ، لكن طرق حديث على كثرة ، والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع ، ولم يذكر المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلا كافر وينبغي أن لا يلب ذلك منه بل يفعله المسلمون ، ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه « تولوا أخاكم » ولم يخل بينه وبين اليهود ، ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه ..

(فصل في حمل الجنازة)

عليه وسلم اغسله وكفنه وواره ولا تتحدث به حديثا حتى تلقاني « أي لاتصل عليه . وقوله (لكن يغسل غسل الثوب النجس) يعني لا يغسل كغسل المسلم من البداء بالوضوء وبالميامن ، ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل النجاسة ولا يكون الغسل طهارة له ؛ حتى لو حملة إنسان وصلى لم تجز صلاته ، بخلاف المسلم فإنه لو حملة المصلي بعد ما غسل جازت صلاته (ويلف في خرقة) يعني بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور .

(فصل في حمل الجنازة)

(إذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع بذلك وردت السنة) وهي ماروى عن ابن مسعود : من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع (وفيه تكثير الجماعة) حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة ، وفيه

(فصل في حمل الجنازة)

(قوله حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة) أقول : وفيه شيء

الإكرام والصيانة . وقال الشافعى : السنة أن يحملها رجلان : يضعها السابق على أصل عنقه . والثانى على أعلى صدره ، لأن جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه هكذا حملت . قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة

(قوله لأن جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت) روى ابن سعد فى الطبقات بسند ضعيف « أنه عليه الصلاة والسلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار » قال الواقدى : والدار تكون ثلاثين ذراعاً . قال النووى فى الخلاصة : ورواه الشافعى بسند ضعيف انتهى . إلا أن الآثار فى الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم . وروى الطبرانى عن ابن الخويرث قال : « توفى جابر بن عبد الله فشهدناه ، فلما خرج سريره من حجرته إذا حسن بن حسن بن على رضى الله عنه بين عمودى السرير . فأمر به الحجاج أن يخرج ليقف مكانه فأبى ، فسأله بنو جابر إلا خرجت فخرج ، وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودى السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ، ثم جاء إلى القبر فنزل حسن بن حسن فى قبره . فأمر به الحجاج أن يخرج ليدخل مكانه فأبى عليهم ، فسأله بنو جابر فخرج . فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ » . وأسند الطبرانى قال : توفى أسيد ابن حضير سنة عشرين ، وحمله عمر بين عمودى السرير حتى وضعه بالبتيع وصلى عليه . وروى البيهقى من طريق الشافعى عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال : رأيت أبا هريرة يحمل بين عمودى سرير سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه . ومن طريق الشافعى أيضاً عن عيسى بن طلحة قال : رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين واضعاً السرير على كاهله . ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر فى جنازة رافع بن خديج قائماً بين قائمتى السرير . ومن طريقه عن شريح أبى عون عن أبيه قال : رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودى سرير المسور بن مخرمة . قلنا : هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف ، ثم دى وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لأنه السنة أو لعارض اقتضى فى خصوص تلك الأوقات حمل الاثنين . والحق أن نقول : لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الأربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحمل المؤخر على كتفه الأيمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الأيسر وهو من جهة يمين الميت فليحمل عليه لما أن بعض المروى عنهم الفعل المذكور روى عنهم بخلافه . روى ابن أبى شيبة وعبد الرزاق فى مصنفيهما حدثنا هشيم عن أبى عطاء عن على الأزدي قال : رأيت ابن عمر فى جنازة فحمل بجوانب السرير الأربع . وروى عبد الرزاق ، أخبرنى الثورى عن عباد بن منصور ، أخبرنى أبو المهزم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : من حمل الجنازة بجوانب الأربع فقد قضى الذى عليه . ثم ند صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما ذهبوا إليه . روى عبد الرزاق وابن أبى شيبة : حدثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن نسطاس عن أبى عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال « من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربعة » وروى محمد بن الحسن : أخبرنا الإمام أبو حنيفة ، حدثنا المنصور بن المعتمر به قال : « من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربعة . ورواه ابن ماجه به ولفظه : من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير كلها فإنه من السنة ، وإن شاء فليدع ، ثم إن شاء فليدع » فوجب الحكم بأن هذا هو السنة وأن خلافه إن تحقق من بعض من السلف فلعارض ، ولا يجب على المناظر تعيينه . وقد يشاء فيبدى محتملات مناسبة يجوزها

زيادة الإكرام حيث لم يحمل كما تحمل الأحمال ، وفيه صيانة عن سقوط الميت (وقال الشافعى : السنة أن يحملها رجلان) كما ذكر فى الكتاب ، واستدل على ذلك « بأن النبى صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه بين العمودين » (قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة) وكان الطريق ضيقاً ، حتى روى « أنه صلى الله عليه

(ويمشون به مسرعين دون الخب) « لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه قال : مادون الخب » (وإذا بلغوا إلى قبره يكره أن يجلسوا قبل أن يوضع عن أعناق الرجال) لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون والقيام أمكن منه . قال :

تجويزا كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك . وأما كثرة الملائكة كما ذكر المصنف على ما روى ابن سعد عنه عليه الصلاة والسلام « لقد شهد : يعني سعدا سبعون ألف ملك لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك ، ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه . » ومارواه الواقدي في المغازي من قوله عليه الصلاة والسلام « رأيت الملائكة تحمله » فإنما يتجه محمداً على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقهم . وفي الآثار : « مع كل عبد ملكان ، وفيها أكثر إلى سبعين » فلم توجب مزاحة حسية ولا منعا من اتصال بينك وبين إنسان ، ولا حمل شيء على المنكبين والرأس ، اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين ، ولأن مذهبنا إليه أصون للجنازة عن السقوط ، وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تعريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والحجج ، ولأنه أكثر إكراما للميت وأعون على تحصيل سنة الإسراع وأبعد من التشبه بحمل الأمتعة فإنه مكروه ، ولذا كره حمله على الظهر والدابة (قوله دون الخب) ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون مادون العنق ، ولو مشوا به الخب كره لأنه ازدراء بالميت (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه الخ) أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود قال « سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال : مادون الخب » وهو مضعف . وأخرج الستة قال عليه الصلاة والسلام « أسرعوا بالجنازة ، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه ، وإن تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم » ويستحب الإسراع بتجهيزه كله من حين يموت (قوله لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون الخ) ولأن المعقول من ندب الشرع لحضور دفنه إكرام الميت ، وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم التفات إليه ، هذا في حق المشي معها ، أما القاعد على الطريق إذا مرت به أو على القبر إذا جرى به فلا يقوم لها ، وقيل يقوم ، واختير الأول لما روى عن علي « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك

وسلم كان يمشي على رءوس أصابعه وصدور قدميه » وكان حالة ضرورة ونحن نقول به . وقوله (ويمشون به مسرعين دون الخب) الخب ضرب من العدو دون العنق لأن العنق خطو فسيح واسع « لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي في الجنازة فقال : مادون الخب ، فإن يكن خيرا عجلتموه إليه ، وإن يكن شرا وضعتموه عن رقابكم » أو قال « فبعدا لأهل النار » والخب مكروه لأن فيه ازدراء بالميت وإضراراً بالمبتعين . والمشي خلف الجنازة أفضل . وقال الشافعي : قدامها أفضل لأن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة . ولنا « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مشى خلف جنازة سعد بن معاذ » وعلى « كان يمشي خلف الجنازة . » وقال ابن مسعود : فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة . وفعل أبي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لأن الناس كانوا يحترزون عن المشي أمامها ، فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق على من يشبعها ، وهكذا أجاب علي رضي الله عنه حين قيل له : إن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة قال : يرهما الله إنهما قد عرفا أن المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا تيسير الأمر على الناس . وقوله (وإذا بلغوا إلى قبره)

(قوله الخب ضرب من العدو دون العنق) أقول : العنق ضرب من سير الدابة والإبل (قوله عجلتموه إليه) أقول : يعني إلى الجنة

وكيفية الحمل أن تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك لإثارة التيامن ، وهذا في حالة التناوب .

وأمرنا بالجلوس» بهذا اللفظ لأحمد (قوله أن تضع) هو حكاية خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف ، والمراد بمقدم الجنازة يمينها ، ويمين الجنازة بمعنى الميت هو يسار السرير لأن الميت مستلق على ظهره . فالخاصل أن تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر لأن في هذا إثارة للتيامن .
(تنمة) الأفضل للمشي للجنازة المشي خلفها ويجوز أمامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشى عن يمينها ولا عن شمالها ، ويكره لمشيها رفع الصوت بالذكر والقراءة ، ويذكر في نفسه . وعند الشافعي المشي أمامها أفضل ، وقد نقل فعل السلف على الوجهين والتجميع بالمعنى . هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ، ونحن نقول : هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه ، بل قد ثبت شرعا إلزام تقديمه حالة الشفاعة له أعنى حالة الصلاة ، فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره ، والله سبحانه أعلم .

ظاهر . فإذا وضعت على أعناق الرجال جلسوا وكره القيام . وقوله (وكيفية الحمل أن تضع الجنازة) هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب أبو حنيفة أبا يوسف . قال يعقوب : رأيت أبا حنيفة يصنع هكذا ، قال الإمام المحبوبي : وهذا دليل تواضعه . قال صاحب النهاية : وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه ، بل أفضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ، فإنه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا لما أن حمل الجنازة عبادة فينبغي أن يتبادر إليه كل أحد . وذكر شيخ الإسلام إنما أراد باليمين المقدم يمين الميت ، ثم قال : فإذا حملت جانب السرير الأيسر فذلك يمين الميت لأن يمين الميت على يسار الجنازة ، لأن الميت وضع فيها على قفاه وكان يمين الميت يسارها ويساره يمينها ، ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه ، أما البداءة بالأيمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء ، والمقدم أيضا أول الجنازة ، والبداءة بالمشي إنما تكون من أوله ثم يتحول إلى الأيمن المؤخر ، لأنه لو تحول إلى الأيسر المقدم احتاج إلى المشي أمامها ، والمشى خلفها أفضل ، فلما مشى خلفها وبلغ الأيمن المؤخر حمله لأن فيه رجحان التيامن أيضا فبقى جانباه الأيسر المقدم والأيسر المؤخر ، فيختار تقديم الأيسر المقدم على الأيسر المؤخر لأن فيه الختم بالأيسر المؤخر ، والختم بذلك أولى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فإن المشى خلفها أفضل كما مر . وقوله (وهذا) أى حملها على الوجه المذكور (في حالة التناوب) يعنى عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله إلى غيره وينتقل إلى الجانب الآخر .

(فصل في الدفن)

(ويحفر القبر ويلحد) لقوله عليه الصلاة والسلام «اللحد لنا والشق لغيرنا» (ويدخل الميت) مما يلي القبلة خلافاً للشافعي، فإن عنده يسلم سلا لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام سل سلا». ولنا أن جانب القبلة معظم

(فصل في الدفن)

(قوله ويلحد) السنة عندنا اللحد إلا أن يكون ضرورة من رخو الأرض فيخاف أن ينهار اللحد فيصار إلى الشق، بل ذكر لي أن بعض الأرضين من الرمال يسكنها بعض الأعراب لا يتحقق فيها الشق أيضاً، بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه. والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الأعلى بن عامر، قال الترمذي: فيه مقال. ورواه ابن ماجه عن أنس «لما توفى النبي صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والآخري ضريح، فقالوا: نستخير ربنا ونبعث إليهما فأيهما سبق تركناه، فأرسل إليهما فسبق صاحب اللحد: فلحدوا للنبي صلى الله عليه وسلم» وحديث مسلم ظاهر فيه، وهو ما أخرج عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه «الحدوا لي لحداً وانصبوا علي اللبن نصباً كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم» وهو رواية من سعد أنه عليه الصلاة والسلام ألحد. وروى ابن حبان في صحيحه عن جابر «أنه عليه الصلاة والسلام ألحد ونصب عليه اللبن نصباً ورفع قبره من الأرض نحو شبر» واستحب بعض الصحابة أن يرسم في التراب رسماً. يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وقال: ليس أحد جنبي أولى بالتراب من الآخر (قوله ويدخل الميت مما يلي) وذلك أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الأخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ (قوله فإن عنده يسلم سلا) هو بأن يوضع السرير في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر، ثم يدخل رأس الميت القبر ويسلم كذلك فيكون رجلاه موضع رأسه، ثم يدخل رجلاه ويسلم كذلك، قد قيل كل منهما والمروى للشافعي الأول قال: أخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس قال «سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه» وقال: أخبرنا بعض أصحابنا عن أبي الزناد وربيعة وأبي النضر لا اختلاف بينهم في ذلك «أن النبي صلى الله عليه وسلم سل من قبل رأسه، وكذلك أبو بكر وعمر» وإسناد أبي داود صحيح، وهو ما أخرج عن أبي إسحق والسبيعي قال: أوصاني الحرث أن يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي، فصلى عليه ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر وقال: هذا من السنة. وروى أيضاً من طرق ضعيفة،

(فصل في الدفن)

أصل هذه الأفعال: أعني الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام. روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لما توفى آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم». لحد الميت وألحد: جعله في اللحد وهو الشق المائل في جانب القبر، ويلحد للميت ولا يشق له، خلافاً للشافعي فإنه يقول بالعكس لتوارث أهل المدينة الشق دون اللحد. ولنا قوله صلى الله عليه وسلم «اللحد لنا والشق لغيرنا» وإنما فعل أهل المدينة الشق لضعف أراضيهم بالبقيع. وصفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف. وصفة الشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت. وقوله (ويدخل الميت مما يلي القبلة) يعني توضع الجنازة في جانب القبلة

فيستحب الإدخال منه . واضطربت الروايات في إدخال النبي عليه الصلاة والسلام (فإذا وضع في لحده يقول واضعه : بسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا قاله عليه الصلاة والسلام حين وضع أبا دجانة رضي الله عنه في القبر

قلنا إدخاله عليه الصلاة والسلام مضطرب فيه : فكما روى ذلك روى خلافه . أخرج أبو داود في المراسيل عن حماد بن أبي ساجان عن إبراهيم النخعي . ومن قال التيمي فقد وهم ، فإن حمادا إنما يروي عن إبراهيم النخعي ، وصرح به ابن أبي شيبة في معجمه فقال عن حماد عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل القبر من قبل القبلة ولم يسئل سلا » وزاد ابن أبي شيبة « ورفع قبره حتى يعرف » وأخرج ابن ماجه في سننه عن أبي سعيد « أنه عليه الصلاة والسلام أخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالاً » وعلى ذلك لا حاجة إلى ما دفع به الاستدلال الأول من أن سله للضرورة لأن القبر في أصل الحائط لأنه عليه الصلاة والسلام دفن في المكان الذي قبض فيه فلا يمكن أخذه من جهة القبلة : على أنه لم يتوفى ملتصقا إلى الحائط بل مستندا إلى عائشة على ما في الصحيحين كانت تقول « مات بين حافتي وذائفتي » يقتضي كونه مباعدا من الحائط وإن كان فراشه إلى الحائط لأنه حالة استناده إلى عائشة مستقبلا القبلة لقطع بأنه عليه الصلاة والسلام إنما يتوفى مستقبلا ، فغاية الأمر أن يكون موضع اللحد ملتصقا إلى أصل الجدار ومنزل القبر قبلة : وليس الإدخال من جهة القبلة إلا أن يوضع الميت على سقف اللحد ثم يؤخذ الميت وحيداً نقول تعارض ما رواه وما رويناه فتساقطا . ولو ترجح الأول كان للضرورة كما قلنا . وغاية نمل غيره أنه نعل صحابي ظن السنة ذلك ، وتدد وجدنا التبريع المثلث عنده عليه الصلاة والسلام في الحديث المزروع خلافاً ، وكذا عن بعض أكابر الصحابة ، فالأول ما روى الترمذي عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام دخل قبره ليلاً فأسرج له سراج فأخذه من قبل القبلة . وقال رحمك الله إن كنت لأوآها تلاء للقرآن ، وكبر عليه أربنا » وقال : حديث حسن انتهى . مع أن فيه الحجاج بن أرطاة ومنهال بن خنيفة ، وقد اختلفوا فيهما وذلك يخط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن ، وسند كره في أمر الحجاج بن أرطاة في باب القبر إن شاء الله تعالى . والثاني ما أخرجه ابن أبي شيبة « أن علياً كبر على يزيد بن المكفف أربعاً وأدخله من قبل القبلة » . وأخرج عن ابن الحنفية « أنه ولي ابن عباس فكبر عليه أربعاً وأدخله من قبل القبلة » (قوله هكنا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة) غلط ، فإن أبا دجانة الأنصاري توفي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقعة اليمامة ، لكن

من القبر ويسئل منه الميت فيوضع في اللحد . وقال الشاذلي رضي الله عنه : السنة أن يسئل إلى قبره : وصفة ذلك أن توضع الجنازة في مؤخر التبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر ، ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله في القبر أولاً ويسئل كذلك . وقيل صورته أن توضع الجنازة في مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برجل الميت ويدخلهما القبر أولاً ويسئل كذلك . واحتج بما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم سل إلى قبره » ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه . لا يقال : هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل ، لأن الرواية في إدخال النبي صلى الله عليه وسلم في قبره مضطربة . روى إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل في قبره من قبل القبلة » ورواه بخلافه . وروى عن ابن عباس مثل مذهبه ، وروى عنه أيضاً مثل مذهبه ، والمضطرب لا يصلح حجة (فإذا وضع في لحده يقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) أي باسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمناك ، كذا في المبسوط . قال المصنف (كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة في القبر) قال صاحب النهاية : والصحيح أنه وضع هذا البجادين لأن أبا دجانة مات بعد رسول الله صلى

(ويوجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (وتحل العقدة) لوقوع الأمن من الانتشار (ويسوى اللبن على اللحد) لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره اللبن (ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل) لأن مبنى حاله على السر ومبنى حال الرجال على الانكشاف (ويكره الآجر والخشب) لأنهما لإحكام البناء والقبر موضع البلى ، ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا (ولا بأس بالقصب)

روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن أرطاة عن نافع عن ابن عمر « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أدخل الميت القبر قال : بسم الله وعلى ملة رسول الله » زاد الترمذى بعد باسم الله « وبالله » وقال حسن غريب . ورواه أبو داود من طريق آخر ببدون الزيادة ، ورواه الحاكم ولفظه « إذا وضعت موتاكم في قبورهم فقولوا باسم الله وعلى ملة رسول الله » وصححه ، وفيه طرق أخرى عديدة (قوله ويوجهه بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) غريب ، واستؤنس له بحديث أبي داود والنسائي أن رجلا قال « يا رسول الله ما الكبائر ؟ قال : هي تسع » فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا ، والله أعلم (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل في قبره اللبن) أخرجه مسلم عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه « ألدنوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم » وتقدم مع حديث ابن حبان ، وفيه « نصب عليه اللبن نصبا » الحديث (قوله لأنهما من لإحكام البناء) ومنهم من علل بأن الآجر مسته النار ودفع بأن السة أن يثمل بالماء الحار ،

الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر ، حكنا ذكر في التواريخ . وقوله (ويوجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (روى عن علي رضي الله عنه أنه قال « مات رجل من بني عبد المطالب فقال صلى الله عليه وسلم : يا علي استقبل به القبلة استقبالا » وقوله (وتحل العقدة) يعنى عقدة الكفن مخافة الانتشار لوقوع الأمن منه (ويسوى اللبن عليه) لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن . وقوله (ويسجى قبر المرأة) التغطية يسجى قبر المرأة (بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد) لما ذكر في الكتاب ، وقد صرح « أن قبرنا طمة رضى الله عنها يسجى بثوب » (ولا يسجى قبر الرجل) وقال الشافعى : يسجى « لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم يسجى قبر سعد بن معاذ » ولنا ما روى عن علي « أنه مر بميت قد يسجى قبره فزعه وقال : إنه رجل » يعنى أن مبنى حال الرجال على الانكشاف كما قال في الكتاب . وتأويل قبر سعد بن معاذ أن كفنه ما كان يغمر بدنه فبسجى قبره حتى لا يقع الاطلاع لأحد على شيء من أعضائه . وقوله (ويكره الآجر والخشب) هذا ظاهر الرواية . وقوله (لأنهما) أى الآجر والخشب (لإحكام البناء والقبر موضع البلى) ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث التفاؤل به لمساسته النار دون الخشب لعدمه فيه ، وكأن المصنف أشار إلى ذلك بقوله ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا . ورد بأن مساس النار لا يصلح علة الكراهة ، فإن السنة أن يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار . وقال شمس الأئمة السرخسى : والأول أوجه : يعنى التعليل بإحكام البناء لأنه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال

(قوله في خلافة أبي بكر رضى الله عنه) أقول : وفي شرح تاج الشريعة في زمن عثمان رضى الله عنه (قوله ورد بأن مساس النار الخ) أقول : وقد أجاب عن هذا الرد الكاكي والإتقاني والزيلي كل بجواب مستقل ، أما الزيلي قال : ولهذا يكره الإجمار بالنار عند القبر واتباع الجنائز بها لأن القبر أول منزل من منازل الآخرة ومحل المحن ، بخلاف البيت حيث لا يكره فيه الإجمار ولا غسله بالماء الحار انتهى . ولا شك أن هذا يدفع ذلك الرد .

وفي الجامع الصغير، ويستحب اللبن والقصب لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب (ثم يهال التراب ويسم القبر ولا يسطح) أى لا يربع «لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبور» ومن شاهد قبره عليه الصلاة والسلام أخبر أنه مسنم .

فعلم أن مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع والأولى ما في الكتاب ، وفي الدفع نوع نظر (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب) هو بضم الظاء حزمة . روى ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب» وهو مرسل ، وأسند ابن سعد في الطبقات ، أوصى أبو ميسرة عمرو ابن شرجيل الهمداني أن يجعل لحده طن من قصب وقال : إني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى . ولا يلزم خطأ هذا الحديث لمعارضة ما تقدم ، فإنه لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه الصلاة والسلام نصبا مع قصب كمل به لإعواز في اللبن أو غير ذلك (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبور) ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه مسنم . قال أبو حنيفة : حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن تربع القبور وتخصيصها» وروى محمد بن الحسن ، أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم قال : «أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر ناشزة من الأرض وعليها فلق من مدر أبيض» . وفي صحيح البخاري عن أبي بكر بن عياش أن سفيان التمار حدثه «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنا» . ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه عن سفيان : «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسنمة» وما عورض به مما روى أبو داود عن القاسم بن محمد قال : دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت : يا أمه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء ، ليس معارضا لهذا . حتى يحتاج إلى الجمع بأدنى تأمل . وأيضا ظهر أن القاسم أراد أنها مسنمة برواية أبي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز ، قال : حدثنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث ، حدثنا عبد الله بن سعيد ، حدثنا عبد الرحمن الحارثي عن عمرو بن شمر عن جابر قال : سألت ثلاثة كلهم له في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أب ، سألت أبا جعفر محمد بن علي ، وسألت القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وسألت سالم بن عبد الله ، قلت : أخبروني عن قبور آبائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا إنها مسنمة . وأما ما في مسلم عن أبي الهياج الأسدي قال : قال لي علي : «أبعثك على

الآجر ورفوف الخشب وهي ألواح ولا يوجد معنى النار فيها . وقوله (وفي الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب) إنما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدوري ، لأن رواية القدوري لا تدل على الاستحباب بل على نفي الشدة لا غير ، ورواية الجامع الصغير تدل عليه ، ولأن رواية القدوري لا تدل على جواز الجمع بينهما ، ورواية الجامع الصغير تدل لأنه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن : أى حزمة من القصب . وقوله (ثم يهال التراب عليه) يقال هلت الدقيق في الجراب : صببته من غير كيل ، وكل شيء أرسلته لإرسالا من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت هلته أهيله هيلا فانها : أى جرى فانصب ، ومنه يهال التراب : أى يصب . وقوله (ويسم القبر) المراد من تسيم القبر رفعه من الأرض مقدار شبر أو أكثر قليلا . وقوله (ولا يسطح أى لا يربع) وقال الشافعي : يربع ولا يسمن لما روى «أن إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا» ولنا ما روى «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تربع القبور» . وعن

مابعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لاتدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرفا إلا سويته « فهو على ماكانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن العالى ، وليس مرادنا ذلك القدر بل قدر ما يبدو من الأرض ويتميز عنها ، والله سبحانه أعلم .

[تمة] لايدخل أحدا من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولوكانوا أجنب ، لأن مس الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها ، فكذا بعد موتها ، فإذا ماتت ولا محرم لها دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها ، فإن لم يكونوا فالشباب الصالحاء ، أما إن كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية نزل وألحدها ، ولا ينبش بعد إهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة إلا لعذر . قال المصنف في التجنيس : والعذر أن الأرض مغسوبة أو يأخذها شفيح ، ولذا لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بأرض الحرب إذ لا عذر ، فإن أحب صاحب الأرض أن يسوى القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فإن حقه في باطنها وظاهرها ، فإن شاء ترك حقه في باطنها وإن شاء استوفاه . ومن الأعذار أن يسقط في اللحد مال ثوب أو درهم لأحد . واتفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وأرادت نقله أنه لايسعها ذلك ، فتجوز شواذ بعض المتأخرين لايلتفت إليه . ولم يعلم خلاف بين المشايخ في أنه لاينبش وقد دفن بلاغسل أو بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن منه به ، أما إذا أرادوا نقله قبل الدفن أو تسوية اللب فلا بأس بنقله نحو ميل أو ميلين . قال المصنف في التجنيس : لأن المسافة إلى المقابر قد تبلغ هذا المقدار . وقال السرخسي : قول محمد بن سلامة ذلك دليل على أن نقله من بلد إلى بلد مكروه ، والمستحب أن يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات بها ، ونقل عن عائشة أنها قالت حين زارت قبر أخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها : لو كان الأمر فيك إلى ما نقلتك ولدفتك حيث مت . ثم قال المصنف في التجنيس : في النقل من بلد إلى بلد لا إثم لما نقل أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل إلى الشام ، وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعد ما أتى عليه زمان من مصر إلى الشام ليكون مع آبائه انتهى . ولا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا إلا أنه نقل عن سعد بن أبي وقاص أنه مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إليها ثم قال المصنف : وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى الأخرى لأنه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة . ومن حفر قبرا في مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لاينبش لكن يضمن قيمة الحفر ، ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي كان فيه فإن ذلك خاص بالأنبياء بل ينقل إلى مقابر المسلمين ، ولا يدفن اثنان في قبر واحد إلا لضرورة ، ولا يحفر قبر لدفن آخر إلا إن بلى الأول فلم يبق له إلا أعظم إلا أن لا يوجد بد فيضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجزا من تراب . ومن مات في سفينة دفنوه إن أمكن الخروج إلى أرض وإلا ألغوه في البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة . وعن أحمد يثقل ليرسب ، وعن الشافعية كذلك إن كان قريبا من دار الحرب ، وإلا شد بين لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن في الأماكن التي تسمى فساق والجلوس على القبر ووطؤه ، وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت

إبراهيم النخعي أنه قال : أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة عليها فلق من مدر بيض . الفلق جمع فلقة : وهي القطعة من المدر ، عمم الرائي ولم يعينه لأنه كان في الرائي كثرة وتأويل تسنيم قبر إبراهيم عليه السلام أنه سطح قبره أو لا ثم سئم كذا في المبسوط والمحيط .

(باب الشهيد)

(الشهيد من قتله المشركون ، أو وجد في المعركة وبه أثر ، أو قتله المسلمون ظلما)

أقاربه ثم دفن حوالهم خلق من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه . ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة ، بل أولى وكل ما لم يعهد من السنة ، والمعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع ويقول : « السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون ، أسأل الله لي ولكم العافية » . واختلف في إجلال القارئ ليقروا عند القبر والمختار عدم الكراهة . وفي التجنيس من علامة النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان رأيهم أنه ولد حتى شق بطنها ، فرق بين هذا وبين ما إذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة ولا يشق بطنه لأن في المسئلة الأولى إبطال حرمة الميت كصيانة حرمة الحي فيجوز . أما في المسئلة الثانية إبطال حرمة الأعلى وهو الآدمي لصيانة حرمة الأدنى وهو المال . ولا كذلك في المسئلة الأولى انتهى . وتوضيحه الاتفاق على أن حرمة المسلم ميتا كحرمة حيا ، ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها إذا لم يخرج مع الفضلات فكذا ميتا ، بخلاف شق بطنها لإخراج الولد إذا علمت حياته . وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد . ثم قال : وروى الجرجاني عن أصحابنا أنه لا يشق لأن حتى الآدمي مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم المتعدى انتهى . وهذا أولى . والجواب ما قدمنا أن ذلك الاحترام يزول بتعديده . ويجوز الجلوس للمصيبة ثلاثة أيام وهو خلاف الأولى ، ويكره في المسجد ، وتستحب التعزية للرجال والنساء الاتي لا يفتن لقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى مصابا فله مثل أجره » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى ثكلى كسى بردين في الجنة » ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشرور ، وهي بدعة مستقبحة . روى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال : كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة . ويستحب لخيران أهل الميت والأقرباء الأباة تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه وسلم « اصنعوا آل جعفر طعاما فقد جاءهم ما يشغلهم » حسنه الترمذي وصححه الحاكم ولأنه برّ ومعروف ، ويلج عليهم في الأكل لأن الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون ، والله أعلم .

(باب الشهيد)

وجه فصله وتأخير ظاهر ، وسمى شهيدا إما لشهود الملائكة إكراما ، أو لأنه مشهود له بالجنة ، ولشهوده أى حضوره حيا يرزق عند ربه على المعنى الذى يصح (قوله الشهيد الخ) هذا تعريف للشهيد الملزوم للحكم

(باب الشهيد)

المقتول ميت بأجله عند أهل السنة والجماعة ، وإنما بوب للشهيد بحاله لاختصاصه بالفضيلة فكان إخراج من باب صلاة الميت بباب على حدة لإخراج جبريل من الملائكة . وسمى الشهيد شهيدا لأن الملائكة يشهدون موته إكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل لأنه مشهود له بالجنة ، وقيل لأنه حتى عند الله حاضر . وهو في اصطلاح الفقهاء (من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية) فقوله من قتله المشركون . يعنى بأية آلة كانت ، وفى معناه أهل البغى وقطاع الطريق للخروج عن طاعة الإمام . وقوله (وبه أثر) أى جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها وقوله (أو قتله المسلمون ظلما)

ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل) لأنه في معنى شهيد أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلوهمهم ودمائهم ولا تغسلوهم » فكل من قتل بالحديدة ظلماً وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالى فهو في معناتهم فيلحق بهم ، والمراد بالآثر الجراحة لأنها دلالة القتل ،

المذكور : أعنى عدم تغسيله ونزع ثيابه لا لمطلقه فإنه أعم من ذلك على ما سندر من أن المرتد وغيره شهيد . وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من أن المختلف فيه من الأحكام والأوصاف يحتجب في الحد لكن يحتاج إلى قيد مدخل وهو قولنا إلا ما يجب بشبهة الأبوة ، ولو أريد تصويره على رأى أبى حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا غسل عليه قتل ظلماً من أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق بأى آلة كانت وبجراح من غيرهم ولم يجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلماً مخرج للمقتول بحد أو قصاص أو افترسه سبع أو سقط عليه بناء أو سقط من شاطئ أو غرق فإنه يغسل وإن كان شهيداً . وأما إذا انفلتت دابة كافر فوطئت مسلماً من غير سائق ، أو رمى مسلم إلى الكفار فأصاب مسلماً ، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار ، أو نفذ المسلمون منهم فأبجثوهم إلى خندق أو نار ونحوه فألقوا أنفسهم ، أو جعلوا حولهم الحسك فحشى عليها مسلم فأت به لم يكن شهيداً خلافاً لأبى يوسف ، لأن فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة إليهم . أما لو طعنوهم حتى ألقوهم في نار أو ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلماً ، أو رموا ناراً بين المسلمين فهبت بها ريح إلى المسلمين ، أو أرسلوا ماء فغرق به مسلم فإنهم يكونون شهداء اتفاقاً ، لأن القتل مضاف إلى العدو تسبياً . فإن قيل في الحسك ينبغي أن لا يغسل لأن جعله تسبب للقتل . قلنا : ما قصد به القتل يكون تسبباً وما لا فلا ، وهم قصدوا به الدفع لا القتل . وقولنا بجراح لا ينخص الحديد بل يشمل النار والقصص . وقولنا بنفس القتل احتراز عما إذا وجب بالصالح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص ، وعما إذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية ، والولد شهيد لا يغسل في الرواية المختارة ، فإن موجب فعله ابتداء القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الأبوة ، وباقي القيود ظاهرة ، وستخرج مما سيورد من الأحكام (قوله قال عليه الصلاة والسلام في شهداء النخ) غريب تمامه . وفي مسند الإمام أحمد « أنه عليه الصلاة والسلام أشرف على قتلى أحد فقال : إني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلوهمهم ودمائهم » اهـ . إلا أنه يستلزم عدم الغسل ، إذ مع الغسل لا يبقى . وفي ترك غسل الشهيد أحاديث : منها ما أخرجه البخارى وأصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله « أنه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ويقول : أيهما أكثر أخذنا للقرآن ، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد وقال : أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة ، وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم » زاد البخارى والترمذى « ولم يصل عليهم » قال

احتراز عما قتله المسلمون رجماً أو قصاصاً . وقوله (ولم يجب بقتله دية) احتراز عن شبه العمد والخطأ . وحكمه أنه يكفن بالاتفاق ولا يغسل إذا كان في معنى شهيد أحد بالاتفاق ، ويصلى عليه عندنا خلافاً للشافعى . أما التكفين فهو سنة في موى بنى آدم . فإن كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهمهم ودمائهم » وفي رواية « بثيابهم » وينزع القرو والحشو والقلنسوة والخف وال سلاح لأنها ليست من جنس الكفن ، ويزيدون وينقصون إتماماً للكفن على ما ذكر . وأما عدم الغسل فلأنه في معنى شهيد أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلوهمهم ودمائهم ولا تغسلوهم » (فكل من قتل ظلماً بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالى فهو في معناتهم فيلحق بهم) والقيود بالحديدة إنما هو إذا كان القتل من المسلمين ، وأما

وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها، والشافعي يخالفنا في الصلاة ويقول السيف محاء للذنوب

النسائي : لا أعلم أحدا تابع لليث من أصحاب الزهري على هذا الإسناد ، ولم يؤثر عند البخاري تفرد الليث بالإسناد المذكور . وأخرج أبو داود عن جابر قال « رمى رجل بسهم في صدره أو في حلقه فأتى فأدرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وسنده صحيح . وأخرج النسائي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في سبيل الله إلا يأتي يوم القيامة يدي لونه لون الدم والريح ريح المسك » (قوله وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها) والحاصل أنه إذا مات وجد ميتا في المعركة فلا يخلو إما إن وجد به أثرا أو لا ، فإن وجد فإن كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد أو غير ظاهرة فإن كان من موضع معتاد كالأنف والدبر والذكر لم تثبت شهادته فإن الإنسان قد يبول دما من شدة الخوف ، وإن كان من غير معتاد كالأذن والعين حكيم بها وإن كان الأثر من غير رض ظاهر وجب أن يكون شهيدا ، وإن لم يكن به أثر أصلا لا يكون شهيدا لأن الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه . وأما إن ظهر من الفم فقالوا إن عرف أنه من الرأس بأن يكون صافيا غسل ، وإن كان خلافه عرف أنه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل . وأنت علمت أن المرتقى من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم ، وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في طهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات (قوله ويقول السيف محاء للذنوب) ذكره في بعض كتب الفقه حديثا ، وهو كذلك في صحيح ابن حبان ، وإنما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام لم يصل على قتلى أحد » وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي رباح « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى أحد » أخرجه أبو داود في المراسيل ، فيعارض حديث جابر عندنا ، ثم يرجح بأنه مثبت وحديث جابر ناف ، ونمنع أصل المخالف في تضعيف المراسيل ، ولو سلم فعنده إذا اعتضد يرفع معناه . قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فاء الناس من القتال ، فقال رجل : رأيته عند تلك الشجرة ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه ، فلما رآه ورأى ماثلا به شق وبكى ، فقام رجل من الأنصار فرمى عليه بثوب ، ثم جرى بحمزة فصلى عليه ، ثم بالشهداء فيوضعون إلى جانب حمزة فيصلي عليهم ، ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم » وقال صلى الله عليه وسلم « حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة » مختصر ، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه إلا أن في سنده مفضل ابن صدقة أبو حماد الجنبي ، وهو وإن ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الأهوازي : كان عطاء بن مسلم يوثقه ، وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثنى عليه ثناء تاما . وقال ابن عدى : ما أرى به بأسا ، فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن ، وهو حجة استقلال فلا أقل من صلاحيته عاضدا لغيره . وأسند أحمد ، حدثنا عفان بن مسلم ، حدثنا حماد بن سلمة ، حدثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال « كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين ، إلى أن قال : فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه ، فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة ، ثم جرى بآخر فوضع إلى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة »

من أهل الحرب والبغى وقطاع الطريق فليس بشرط كما تقدم لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتل السيف والسلاح ، وشرطه عند أبي حنيفة أن يكون طاهرا لأنه إذا كان جنبا يغسل على ما يذكر في الكتاب ، وشرطه أن لا يكون مرتنا على ما ذكره ، وأما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال : السيف محاء للذنوب فأغنى عن الشفاعة . وقلنا الصلاة

فأغنى عن الشفاعة ، ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته ، والشهيد أولى بها ، والظاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي (ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأى شيء قتلوه لم يغسل) لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتل السيف والسيوف (وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة)

صلى يومئذ عليه سبعين صلاة » وهذا أيضا لا ينزل عن درجة الحسن ، وعطاء بن السائب فيه مات قدم في باب صلاة الكسوف ، وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغيير ، فإن حماد بن زيد ممن ذكر أنه أخذ عنه قبل ذلك ، ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة ، وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثنتي عشرة سنة فيكون صحيحا ، وعلى الإيهام لا ينزل عن الحسن . وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال « لما انصرف المشركون عن قتلى أحد ، إلى أن قال : ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبّر عليه عشرا ، ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة ، وكانت القتلى يومئذ سبعين » وهذا أيضا لا ينزل عن الحسن ، ثم لو كان الكل ضعيفا ارتقى الحاصل إلى درجة الحسن ، ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء ابن أبي رباح ، على أن الواقدي في المغازي قال : حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره . وأسند في فتوح الشام : حدثني رويم بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقصي عن سيف مولى ربيعة بن قيس الليشكري قال : كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص إلى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة . وفيها أنه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين ، وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين (قوله ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته) لا يخفى أن المقصود الأصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم ، يستفاد إرادته من إيجاب ذلك على الناس فنقول : إذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريرا فلأن يوجبها عليهم على الشهيد أولى ، لأن استحقاقه للكرامة أظهر (قوله كالنبي والصبي) لو اقتصر على النبي كان أولى ، فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه . هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم إلا أن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلّ حينئذ عليهم وينوى أهل الإسلام فيها بالدعاء (قوله فبأى شيء قتلوه كان شهيدا) لأن القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لأن قتالهم مأمور به كأهل الحرب ، قال تعالى - فقاتلوا التي تبغى حتى تنفيء إلى أمر الله - وسمى قطاع الطريق محاربى الله ورسوله ، والقطع بأن محارب الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغى بالمفهوم اللغوي فالقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى (قوله ما كان كلهم قتل السيف والسلاح) الله أعلم بذلك ، ولا حاجة إليه في ثبوت ذلك الحكم ، إذ يكفي فيه ثبوت بذله نفسه ابتغاء مرضاة الله

على الميت لإظهار كرامته ، والشهيد أولى بالكرامة . وقوله (والظاهر عن الذنوب) جواب عن قوله السيف محاء للذنوب وهو ظاهر . وقوله (ومن قتله أهل الحرب) ظاهر مما ذكرنا ، واعترض بأن من قتله أهل الحرب فهو في معنى شهداء أحد (فبأى شيء قتلوه لم يغسل) وأما أهل البغي وقطاع الطريق فن أهل الإسلام فلم يكن قتلهم بمعنى شهداء أحد فيشترط الحديد أو الآلة التي لا تلبث في ثبوت الشهادة . أجيب بأن كلا من الفريقين لما أمرنا بقتالهم ألحق بقتال أهل الحرب ، قال الله تعالى في أهل البغي - فقاتلوا التي تبغى - الآية ، وقال صلى الله

(قال المصنف . والظاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي) أقول : قال ابن الهمام : لو اقتصر على النبي صلى الله عليه وسلم

وقالا: لا يغسل ، لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة. ولأنني حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة . وقد صحح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة ، وعلى هذا الخلاف الحائض

إذ هو المناط في قتل المشركين (قوله ما وجب بالجنابة) وهو الغسل (سقط بالموت) لأن وجوبه لوجوب مالا يصحح إلا به ، وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ، ولأن الشهادة أقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدماء إن قتل بغير جراح ، أو لتلطخه بها إن قتل بجراح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله . وله أن الشهادة عهدة مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ وإلا لرتب مقتضاه ، أما رفعها لنجاسة كانت قبلها فهو قوف على السمع ، ولم يرد بذلك إلا في نجاسة الحدث للقطع إجماعاً بأنه لا يوضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الأصغر أقله ما يحصل بزوال العقل قبيله . فلو بقي الحال على عدم السمع لكفى في إيجاب الغسل فكيف والسمع يوجب ، وهو ما صحح من حديث حنظلة ، وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لأجله . ولو لم يكن قلنا في جوابه لم لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وإدخال القبر كما كان مشروعا للقراءة والمس ، وقد لا يجب واحد منهما ليتحقق سقوطه ، فإن أصلحوا العبارة فقالوا سقط لعدم فائدته وهي التوصل به إلى فعل مالا يحل إلا به دفع بتجويز تلك الفائدة وهي العرض على الرب جل جلاله ، فيبقى الوجوب الذي كان ثابتاً قبل الموت بناء على أن صفة تعلقه قبل الموت للتوصل إلى حل مالا يحل بدونه حالة الحياة والعرض إن مات قبل الغسل . والحق أن الدافع ليس إلا بالنص ، وهو حديث حنظلة لأن لم أن يدفعوا هذا بأن الوجوب قبل الموت كان متعلقاً به وبعده بغيره فهو غيره ، أو لا ينتقل إلى غيره إلا بدليل فزجج في إيجادهم ذلك الدليل إلى حديث حنظلة : فإن قالوا : هو إنما يفيد إرادة الله سبحانه تكميله لا أنه واجب وإلا لم يسقط بفعل غير الآدميين لأن الوجوب عليهم . قلنا : كان ذلك أول تعليم للوجوب وإفادته له ، فجاز أن يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل ، بخلاف ما بعد الأول ، كغسل الملائكة آدم عليه السلام سقط بفعلهم لأنه ابتداء إفادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ، ولم يسقط ما بعده إلا بفعل المكلفين . وأما معارضته بقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهم ولا

عليه وسلم في قطاع الطريق » قاتل دون مالك » وقال « من قتل دون ماله فهو شهيد » وإذا كان قتالهما مأموراً به صار كقتال أهل الحرب ، وفي قتال أهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهما . وقوله (لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت) لأنه خرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجنابة (والثاني) أى الغسل بسبب الموت (لم يجب) لأن الشهادة تمنعه فإن قوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهم ودمائهم » لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره (ولأنني حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة) ألا ترى أنه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم . قيل لو لم يكن رافعا لوضئ المحدث إذا استشهد واللازم باطل فكذا المزموم . وأجيب بأنه لا يلزم من أن يكون رافعا للأعلى أن لا يكون رافعا للأدنى ، وبأنه ثبت بالنص (فقد صحح أن حنظلة رضي الله عنه لما استشهد جنباً غسلته الملائكة) فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهله عن حاله ، فقالت زوجته : إنه أصاب مني فسمع الهيعة فأعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب ، فقال عليه الصلاة والسلام

كان أولى ، فإن الدماء في الصلاة حل الصبي لأبويه انتهى . وفيه بحث (قوله لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت) لأنه خرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجنابة (أقول : فيه بحث لأن الأولياء يخلفونه .

والنفساء إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية ، وعلى هذا الخلاف الصبي . لهما أن الصبي أحق بهذه الكرامة .

تغسلوهم » فليس بدافع لأنه في معنيين ليس حنظلة منهم ، ولو كان في الكل وهو منهم كان قبل العلم بأنه كان جنباً لأن العلم بذلك إنما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملائكة له على ما يفيد نص حديثه ، وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن أبي عامر الثقفي : « إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام ، فسلوا صاحبته ، فقالت : خرج وهو جنب لما سمع الهاتعة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لذلك غسلته الملائكة » وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ، وليس عند الحاكم « فسلوا صاحبته » يعني زوجته ، وهي جميلة بنت أبي ابن سلول أخت عبد الله بن أبي ابن سلول ، وكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت في منامها كأن باباً من السماء فتح وأغلق دونه فعرفت أنه مقتول من الغد ، فلما أصبحت دعت بأربعة من قومها فأشهدتهم أنه دخل بها خشية أن يقع في ذلك نزاع . ذكره الواقدي وابن سعد في الطبقات ، وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إني رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن أبي عامر بين السماء والأرض بماء المزن في صحاف الفضة » قال أبو أسيد : « ذهبنا إليه فوجدناه يقطر رأسه دماً ، فرجعت فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم » الحديث . وفي غريب الحديث للسرقي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن أبي عامر وقد واقع امرأته ، فخرج وهو جنب لم يغتسل ، فلما التقى الناس لقي أبا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط أبو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبجه فمروا به فجعلوا يذبحونه بن شعوب الكنانى فاستغاث به أبو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز ويقول :

لأخمين صاحبي ونفسي بطعنة مثل شعاع الشمس

وفي الواقدي سمي القاتل الأسود بن شعوب (قوله في الصحيح من الرواية) احتراز عن الرواية الأخرى أنه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت إذ لا يجب قبل الانقطاع . وجه المختارة أن الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع ، وقد حصل الانقطاع بالموت ، ولا بد من إلحاقه بالجنب إذ قد صار أصلاً معللاً بالعرض على الله سبحانه ، وإلا فهو مشكل بأدنى تأمل (قوله أن الصبي أولى بهذه الكرامة) وهي سقوط الغسل ، فإن سقوطه لإبقاء أثر المظلومية وغير المكلف أولى بذلك لأن مظلوميته أشد حتى قال أصحابنا : خصوصية البهيمية يوم القيامة أشد من خصوصية المسلم (قوله وله أن السيف الخ) حاصله إما إبداء قيد زائد في العلية فإنهما عللاً بالسقوط لإبقاء أثر المظلومية فقال هو

« هو ذاك » والهيعة : الصوت الذي يفزع منه . فإن قيل الواجب غسل بني آدم دون الملائكة ، ولو كان ذلك واجبا لأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإعادة غسله . أجيب بأن الواجب هو الغسل ، وأما الغاسل فيجوز كائناً من كان ؛ ألا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب ولم يعد أولاده غسله . وقوله (وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء إذا طهرتا) يعني عندهما لا يغسلان لأن الغسل الأول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة ، وعنده يغسلان لأن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة (وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية) فإنه عن أبي حنيفة فيه روايتان : في رواية لا يغسلان لأن الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع . وفي رواية وهو الصحيح يغسلان لأن الانقطاع حصل بالموت ، والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع . وقوله (وعلى هذا الخلاف الصبي) على ما ذكرناه وقوله (بهذه الكرامة) أي بسقوط الغسل فإن سقوط الغسل عن الشهيد

وله أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة ، ولا ذنب على الصبي فلم يكن في معناه (ولا يغسل عن الشهيد دمه ، ولا ينزع عنه ثيابه) لما روينا (وينزع عنه الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف) لأنها ليست من جنس الكفن (ويزيدون وينقصون ما شاءوا) إتماما للكفن . قال (ومن ارتث غسل) وهو من صار خلفا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لأن بذلك يخفف أثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء أحد (والارتث : أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة حيا) لأنه نال بعض مرافق الحياة . وشهداء أحد ماتوا عظاما والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة ، إلا إذا حمل من مصرعه كى لاتطأه الخيول ، لأنه ما نال شيئا من الراحة ، ولو آواه فسطاط أو خيمة كان مرتثا لما بينا (ولو بقي حيا حتى مضى وقت صلاة وهو يعقل فهو

العلة لإبقاء أثرها بجعل القتل طهرة ، أى جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب لإبقاء لأثر الظلم ، ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تأثير القتل في حقه لهذا الحكم ، ولما منع العلة وتعيينها مجرد جعل الشهادة طهرة لإكراما ، وعلى كل حال نقوله أول لاتفاق الكل على اعتبار التكريم في إسقاط الغسل بالقتل والتكريم في جعل القتل طهرة من الذنوب أظهر منه في إبقاء أثر الظلم أو هو غير موجود معه أصلا (قوله ويزيدون وينقصون ما شاءوا) أى يزيدون إذا كان ما عليه من غير جنس الكفن أو ناقصا عن العدد المسنون . وينقصون إذا كان زائدا عليه (قوله لنيل مرافق الحياة) تعليل لقوله خالقا في حكم الشهادة ، وحكم الشهادة أن لا يغسل ، وقيد به لأنه لم يصير خالقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله تعالى (قوله وشهداء أحد الخ) كون هذا وقع لشهداء أحد الله أعلم به . وروى البيهقي في شعب الإيمان بسنده عن أبي جهم بن حذيفة العدوي قال : انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمي ومعه شاة ماء فقات : إن كان به رمق سقيته ومسحت وجهه ، فإذا به يشد ، فقلت أسقيك ؟ فأشار أن نعم ، فإذا رجل يقول آه ، فأشار ابن عمي أن انطلق به إليه فإذا هو هشام بن العاص أخو عمرو بن العاص ، فأتيته فقلت أسقيك ؟ فسمع آخر يقول آه فأشار هشام أن انطلق إليه فجئته فإذا هو قد مات ، فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات ، فرجعت إلى ابن عمي فإذا هو قد مات . وأسند هو والطبراني عن حبيب بن أبي ثابت أن الحرث بن هشام وعكرمة بن أبي جهل وعياش بن أبي ربيعة أثبتوا يوم اليرموك ، فدعا الحرث بماء يشر به ، فنظر إليه عكرمة فقال ارفعوه إلى عكرمة ، فرفعوه إليه فنظر إليه عياش فقال عكرمة ارفعوه إلى عياش ، فما وصل إلى عياش ولا إلى أحد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا (قوله أو يمضى عليه وقت صلاة وهو يعقل) أى ويقدر على أدائها حتى يجب القضاء ، كذا قيده في شرح الكنز ، والله أعلم بصحته . وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لا يجب القضاء ، فإن أراد إذا لم

لابقاء أثر مظلوميته في القتل فكان إكراما له والمظلومية في حق الصبي أشد فكان أولى بهذه الكرامة (ولأبي حنيفة أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة) عن الذنب (ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناه) ومن لم يكن في معناه غسل وقوله (ولا يغسل عن الشهيد دمه) ظاهر وقوله (وينزع عنه الفرو الخ) مذهبا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم » من غير فصل ولنا ما روينا في السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم وإذا تعارضا صرنا إلى القياس وهو على ما ذكر في الكتاب (قوله ويزيدون وينقصون ما شاءوا) أى يزيدون ما شاءوا إذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقصون ما شاءوا يعني إذا كان زائدا على العدد المسنون وقوله (ومن ارتث) هو من قولك ثوب رث أى خلق وكلامه ظاهر

مرث (لأن تلك الصلاة صارت ديناً في ذمته وهو من أحكام الأحياء . قال : وهذا مروى عن أبي يوسف ، ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة كان ارثاً عند أبي يوسف لأنه ارتفاق . وعند محمد لا يكون لأنه من أحكام الأموات (ومن وجد قتيلاً في المصر غسل) لأن الواجب فيه القسامة والدية فخفف أثر الظلم (إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً) لأن الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهراً ، إما في الدنيا أو العقب . وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله : ما لا يلبث بمنزلة السيف ويعرف في الجنائيات إن شاء الله تعالى

يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة ، والاحتار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض أنه لا يسقط ، وإن أراد لغلبة العقل فالمغنى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فتي يسقط القضاء مطلقاً لعدم قدرة الأداء من الجريح (قوله وهذا مروى عن أبي يوسف) في الكافي أو عاش مكانه يوماً وليلة لأنه ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يبق أحد منهم حياً يوماً كاملاً أو ليلة . وعن أبي يوسف وقت صلاة كاملاً يغسل لأنه وجب عليه تلك الصلاة وهو من أحكام الأحياء . وعنه إن عاش بعد الجرح أكثر اليوم أو أكثر الليلة يغسل إقامة للأكثر مقام الكل (قوله وعند محمد) قيل الاختلاف بينهما فيما إذا أوصى بأمر الدنيا ، أما بأمر الآخرة فلا يكون مرثاً اتفاقاً . وقيل الخلاف في الوصية بأمر الآخرة ، وفي أمور الدنيا يكون مرثاً اتفاقاً . وقيل لا خلاف بينهما ، فجواب أبي يوسف فيما إذا كانت بأمر الدنيا ومحمد لا يخالفه . وجواب محمد فيما إذا كانت بأمر الآخرة وأبو يوسف لا يخالفه فيها . ومن الارثاء أن يبيع أو يشتري أو يتكلم بكلام كثير ، بخلاف القليل فإن من شهد أحداً من تكلم كسعد بن الربيع ، وهذا كله إذا كان بعد انقضاء الحرب ، وأما قبل انقضائها فلا يكون مرثاً بشيء مما ذكرنا (قوله إلا أن يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً) أي ويعلم قاتله عيناً ، أما مجرد وجدانه مذبوها لا يمنع غسله وقد استفاد هذا من قوله لأن الواجب فيه القصاص لأن وجوبه إنما يتحقق على القاتل المعين ، هذا

وقوله (ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة) إنما قيد بأمر الآخرة لأنه إذا أوصى بشيء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق . وقوله (إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً) أي حينئذ لا يغسل قيل هذا إذا علم قاتله عيناً . وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلة ، ولفظ الكتاب يشير إلى هذا لأنه قال (لأن الواجب فيه القصاص) لا قصاص يجب إلا على القاتل المعلوم (وهو) أي القصاص (عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهراً) أما في الدنيا إن وقع الاستيفاء أو في العقب إن لم يستوف ، فلو كان وجوب القصاص مانعاً عن الشهادة لأنسد بابها وهو باطل ، فإن قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يجب بقتلهم شيء ، ومن ليس في معناهم يغسل . أجيب بأن فائدة القصاص ترجع إلى ولي القاتل وسائر الناس دون القاتل فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لشهداء أحد ، بخلاف الدية فإن نفعها يعود إلى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه . وقوله (وعند أبي يوسف ومحمد ما لا يلبث بمنزلة السيف) يعني لا يشترط في قتل وجد في المصر أن يقتل بحديدة عندهما ، بل المقتل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القاتل ظلماً في المصر إذا عرف قاتله وعلم أنه قتله بالمثل لوجوب القصاص عندهما . وعند أبي حنيفة لا يجب القصاص

(قوله قيل هذا إذا علم قاتله عيناً الخ) أقول : كذا في النهاية وفي شرح الكفاي وتاج الشريعة والإتقاني .

(ومن قتل في حدٍّ أو قصاص غسل وصلى عليه) لأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق عليه ، وشهداء أحد بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى فلا يلحق بهم (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) لأن عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة .

(باب الصلاة في الكعبة)

(الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها) خلافا للشافعي فيهما .

إذا عني بالقصاص استيفاءه على ولي الأمر لا تسليم القاتل نفسه له (قوله لأنه باذل نفسه) وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا (قوله لأن عليا الخ) غريب ، والله أعلم .

[فرع] من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ . قيل يصل عليه . وقيل لا . ومنهم من حكى فيه خلافا بين أبي يوسف وصاحبيه ، فتنده لا يصل عليه ، وعندهما يصل عليه لأبي يوسف أنه ظالم بالقتل فيلحق بالباغي . ولهما أن دمه هدر فصار كما لو مات حتف أنفه . وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول أبي يوسف عن جابر بن سمرة قال « أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاة قص فلم يصل عليه » .

(باب الصلاة في الكعبة)

(قوله خلافا للشافعي) سهو ، فإن الشافعي رحمه الله يرى جواز الصلاة فيها . وقوله تعالى - أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود - ظاهر فيه لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه . وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال

في القتل بالثقل ويعرف في الجنائيات . وقوله (ومن قتل في حدٍّ أو قصاص غسل) لما روى « أن ماعزا رضى الله عنه لما رجم جاء عمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : قتل ماعزا كما تقتل الكلاب فاذا تأمرني أن أصنع به ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : لا تنقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لو سعتهم ، اذهب فغسله وكفنه وصل عليه » ولأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق ، ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء أحد لأنهم بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله فلا يلحق بهم . وقوله (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) وقال الشافعي : يصل عليه لأنه مؤمن ، إلا أنه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم أو قصاص . ولنا أن عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقليل له : أهم كفار ؟ فقال لا ، ولكنهم إخواننا بغوا علينا أشار إلى أنه إنما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم ، وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره ، والله أعلم .

(باب الصلاة في الكعبة)

قد تقدم في أول باب صلاة الجنائز وجه تأخير هذا الباب فلا نعيده (الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها) عندنا خلافا للشافعي . قال صاحب النهاية : كأن هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب ، فإن الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها ، كذا أورده أصحاب الشافعي في كتبهم ، ولم يورد أحد من علمائنا أيضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب . وأجيب بأن مراده ما إذا توجه إلى الباب وهو مفتوح ، وليست العتبة مرتفعة قدر

ولمالك في الفرض لأنه عليه الصلاة والسلام صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط (فإن صلى الإمام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام جاز) لأنه متوجه إلى القبلة ، ولا يعتقد إمامه على الخطأ

وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه ، ثم مكث فيها ، قال ابن عمر : فسألت بلالا حين خرج : ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى » وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، وكان هذا يوم الفتح على ما صرحا به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر ، فهذا وغيره في الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سوار ، فقام عند سارية فدعا ولم يصل » ويقدم عليه بأنه مثبت وهو أولى من النافي . ومن تأول حديث بلال بأنه أراد بالصلاة الدعاء فخرج عن الظاهر . فإن قيل : يرتكب للجمع بين الأحاديث . قيل تأويل ينفيه الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر قال « فسألت بلالا : صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة ؟ قال : نعم ركعتين بين السارين على يساره إذا دخلت » ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين » لكنه معارض بما في حديث أيوب في الصحيحين من قول ابن عمر « ونسيت أن أسأله كم صلى » وما قد يقال عدم سؤاله لا يستلزم عدم إخباره ليس بشيء لمن تأمل السياق فالأولى أن يجمع بينهما بأنه صلى الله عليه وسلم دخلها يوم النحر فلم يصل ، ودخلها من الغد فصلى ، وذلك في حجة الوداع ، وهو مروى عن ابن عمر بإسناد حسن أخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس عليه (قوله لأن استيعابها ليس بشرط) خرج به الجواب عما يقال : تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه مستدبر بعضها

مؤخرة الرجل ، وهو خير من الحمل على السهو إلا أن إطلاق الكلام ينافية . قوله (وملك في الفرض) يعني أنه يجوز النقل في جوف الكعبة ولا يجوز الفرض ، ويقول الصلاة فيها جائزة من حيث أنه استقبال بعضها ، وفاسدة من حيث أنه استدبر آخر ، والترجيح لجانب الفساد احتياطا في أمر العبادة ، وهو القياس في النقل أيضا إلا أنه ترك لورود الأثر فيه ، ومبناه على المساهلة فإنه يجوز فأعدها مع القدرة على القيام ، والفرض ليس في معناه ليلحق به ولنا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح » رواه بلال ولئن كان نفلا لفرض في معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الأركان ، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها ، والاستدبار إنما يوجب الفساد إذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المأموره وهو استقبال شطر منها ، وأما إذا استقبل فممنوع لأنه أتى بما أمر به . وقوله (فإن صلى الإمام بجماعة فيها) الصلاة بالجماعة في جوف الكعبة لا يخلو عن وجوه أربعة : إما أن يكون وجهه إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام أو يكون ظهره إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام : الأول والثالث جائز بلا كراهة ، والثاني بكراهة والرابع لا يجوز . أما جواز الأول فظاهر . وأما جواز الثاني فلو جاز المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الإمام . وأما كراهته فلشبهه بعباد الصورة بالمقابلة فينبغي أن يجعل بينه وبين الإمام سترة تحزرا عن ذلك . وأما جواز الثالث فلما ذكره في الكتاب أنه متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ . قيل وهذا ليس بكاف لأن من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو الوجه الرابع متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ ومع ذلك لا تجوز صلاته ، وكان الواجب أن يقول وهو غير متقدم عليه . والجواب أنه لما علل عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الإمام دل على أنه

بخلاف مسألة التحرى (ومن جعل منهم ظهره إلى وجه الإمام لم تجز صلاته) لتقدمه على إمامه (وإذا صلى الإمام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلاة الإمام، فمن كان منهم أقرب إلى الكعبة من الإمام جازت صلاته إذا لم يكن في جانب الإمام) لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب (ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته) خلافا للشافعي لأن الكعبة هي العرصة، والهواء إلى عنان السماء عندنا دون البناء لأنه ينقل: ألا ترى أنه لو صلى على جبل أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه، إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم، وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ومستقبل بعضها، فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعا، بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع (قوله لأنه ينقل) ويحول والقبلة لا تتحول في غير الضرورة حتى لو نقل تلك الأحجار وجب التوجه إلى خصوص ذلك المكان، ولو صلى على جبل أرفع من الكعبة جازت، فيلزم من مجموع هاتين أن القبلة هي تلك العرصة إلى عنان السماء (قوله وقد ورد النهي النخ) أخرج ابن ماجه في سننه عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها، ظهر بيت الله، والمقبرة، والمزبلة،

مانع فاقصر على ذكره في الأول اعتمادا على أنه يفهم من الثانى. وقوله (بخلاف مسألة التحرى) يعنى إذا صلوا في ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام وهو يعلم حاله، فإنه لا تجوز صلاته لأنه اعتقد أن إمامه على الخطأ، وقد مر في باب شروط الصلاة، وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه الرابع من هذا. وأما إذا كان على يمين الإمام أو يساره فهو أيضا جائز وهو ظاهر. وقوله (فإذا صلى الإمام في المسجد الحرام وتحلق الناس حول الكعبة) في بعض النسخ فتحلق، وهو ظاهر لأنه عطف على قوله صلى. وقوله (فمن كان منهم أقرب) جزاه إذا صلى الإمام وأما قوله (تحلق) بلا فاء، فقال بعضهم: حال بتقدير قد وقوله فمن كان جزاء الشرط، وقال بعضهم: هو جزء الشرط وقوله فمن كان جملة أخرى شرطية عطف على الأولى. وقوله (إذا لم يكن في جانب الإمام) يشير إلى أنه إذا كان في جانبه لم يجز لوجود التقدم لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب. قال بعض الشارحين: لأن التقدم والتأخر من الأسماء الإضافية فلا يظهر إلا عند اتحاد الجهة، وفيه نظر لأنهما من الأسماء الإضافية وليس للإضافة تقييد بجهة. وقال بعضهم لأنه عند اتحاد الجهة كان في معنى من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو جيد. وقوله (ومن صلى على ظهر الكعبة) أى على سطحها، ولعله اختار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على ما ذكره أراد أن من صلى على سطح الكعبة (جازت صلاته) عندنا وإن لم يكن بين يديه ستر. وقال الشافعي: لا يجوز إلا أن يكون بين يديه ستر بناء على أن المعتبر في جواز التوجه إليها للصلاة البناء. وعندنا أن القبلة هي الكعبة والكعبة هي العرصة والهواء إلى عنان السماء، ولا معتبر بالبناء لأنه ينقل؛ ألا ترى أن من صلى على أبي قبيس جازت صلاته ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل على أنه لا معتبر بالبناء. وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله جازت صلاته، وتذكير الضمير بتأويل فعل الصلاة وأدائها (لما فيه) أى في التعلى على ظهر الكعبة (من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه) قيل أى عن ترك التعظيم، وقيل عن

كتاب الزكاة

(الزكاة واجبة على الحرّ العاقل البالغ المسلم إذا ملك نصابا ملكا تاما وحال عليه الحول) أما الوجوب فلقوله

والجزرة ، والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق » وأشار الترمذى إلى هذا الطريق وأعلّ بآبى صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه . قال صاحب التنقيح : وأما أبو صالح كاتب الليث فقد وثقه جماعة وتكلم فيه آخرون .

كتاب الزكاة

هى فى اللغة الطهارة - قد أفلح من تزكى - والنماء : زكا الزرع إذا نمى . وفى هذا الاستشهاد نظر لأنه ثبت الزكاة بالهمز بمعنى النماء ، يقال زكا زكاء . فيجوز كون الفعل المذكور منه لامن الزكاة ؛ بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة فى معنى النماء ، ثم سمي بها نفس المال الخرج حقا لله تعالى على ما ذكر فى عرف الشارع ، قال تعالى - وآتوا الزكاة - ومعلوم أن متعلق الإيتاء هو المال ، وفى عرف الفقهاء هو نفس فعل الإيتاء لأنهم يصفونه بالوجوب ، ومتعلق الأحكام الشرعية أفعال المكلفين ، ومناسبتها للغوى أنه سبب له إذ يحصل به النماء ، بالإخلاف منه تعالى فى الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة ، وللمال باخراج حق الغير منه إلى مستحقه : أعنى الفقراء . ثم هى فريضة محكمة ، وسببها المال المخصوص : أعنى النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا ولذا يضاف إليه فيقال زكاة المال . وشرطها الإسلام ، والحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والفراغ من الدين . وتقديره ظاهر من

أداء الصلاة على ظهرها . وروى عن أبى هريرة أنه قال « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى سبعة مواطن الجزرة ، والمزبلة ، والمقبرة ، والحمام ، وقوارع الطريق ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر بيت الله الحرام » .

كتاب الزكاة

قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى فى قوله - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - ولأن الصلاة حسنة لمعنى فى نفسها بدون الوسطة ، والزكاة ملحقة بها وموضعه أصول الفقه . والزكاة فى اللغة : عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نمى ، وفى عرف الفقهاء : اسم لفعل أداء حق يجب للمال يعتبر فى وجوبه الحول والنصاب لأنها توصف بالوجوب ، وهو من صفات الأفعال دون الأعيان ، وقد يطلق على المال المؤدى لأن الله تعالى قال - وآتوا الزكاة - ولا يصح الإيتاء إلا فى العين ، وسببها ملك النصاب النامى ، وشرطها الحرية والبلوغ والعقل والإسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولى ، وصفتها الفرضية ، وحكمها الخروج عن عهدة التكليف فى الدنيا والنجاة من العقاب والوصول إلى الثواب فى العقبى . قال (الزكاة واجبة على الحرّ) أى فريضة لازمة بالكتاب وهو قوله تعالى - وآتوا الزكاة - والسنة المعروفة وهى « بنى الإسلام على خمس » الحديث وإجماع الأمة

كتاب الزكاة

(قوله والزكاة فى اللغة عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نمى) أقول : مصدر زكا الزرع هو الزكاء والزكو ، ولم يذكر علماء اللغة الزكاة فى مصدره (قوله وسببها ملك النصاب النامى) أقول : من إضافة الصفة إلى الموصوف : أى النصاب النامى المملوك فإنه هو السبب (٢٠ - فتح القدير حنى - ٢)

تعالى - وآتوا الزكاة - ولقوله عليه الصلاة والسلام « أدّوا زكاة أموالكم » وعليه إجماع الأمة ، والمراد بالواجب الفرض لأنه لا شبهة فيه ، واشترط الحرية لأن كمال الملك بها ، والعقل والبلوغ لما نذكره ، والإسلام لأن الزكاة عبادة ولا تتحقق من الكافر ، ولا بد من ملك مقدار النصاب

الكتاب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أدّوا الخ) عن سليم بن عامر قال : سمعت أبا أمامة رضى الله عنه يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال : اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدّوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمرتم تدخلوا جنة ربكم » قال : قلت لأبي أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : سمعته وأنه ابن ثلاثين سنة . رواه الترمذى وصححه ، وروى من حديث غير أبي أمامة أيضا (قوله والمراد بالواجب الفرض) لقطعية الدليل إما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت بأخبار الآحاد ، أو حقيقة على ما قال بعضهم : إن الواجب نوعان : قطعى ، وظنى . فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع (قوله لأن كمال الملك بها) مقتضى الظاهر أن يقول لأن الملك بها ، فكأنه عمم الملك في الملك يدا ، فلو قال على هذا التقدير لأن الملك بها لم يصدق لثبوته دونها في المكاتب فإنه مالك يدا إذ ليس بحر ، ثم لم يتكلم على قيد التمام وهو مخرج للمالك المكاتب فيخرج حينئذ مرتين ، وهذا أعم إخراجا فإنه يخرج أيضا النصاب المعين من السائمة الذى تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فإنه لازكاة فيه عليها عند أبي حنيفة ، خلافا لهما لأن الملك وإن تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر إلى ماهو المقصود وصيرورته نصاب الزكاة ينبنى على تمام المقصود به لا على مجرد الملك وإن لم يجب في الضمار . ويخرج أيضا المشتري للتجارة إذا لم يقبض حتى حال حول لا زكاة فيه إذ لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ، ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك ، إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضا وهذا يصيره كالوديعة والمغصوب ، بخلاف الموهوب ، فإنه يجب عليه في مال الهبة بعد الحول ، وإن تمكن الواهب من الرجوع لأنه لا يملكه إلا بقضاء أو رضا ، ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا : لو أن سلطانا غصب مالا وخطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه . ولا يخفى أن هذا على قول أبي حنيفة إن خلط دراهمه بدراهم غيره استهلك ، أما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرع الضمان ، ولا يورث عنه لأنه مال مشترك فلإنما يورث حصّة الميت منه ، والله سبحانه أعلم . وإذ قد عرفت هذا فلو قيل تجب على المسلم البالغ المالك

لم ينكرها أحد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ، وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد ، أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر جائز مجازا ، وإنما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب فإنه ملك المولى ، وإنما للمكاتب فيه ملك اليد ، وعن مال المديون فإن

(قوله وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد) أقول : لكن قال المصنف : والمراد بالوجوب الفرض لأنه لا شبهة فيه يأتي عن هذا التوجيه (قوله أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر الخ) أقول : هذا لا يصلح أن يكون سببا للعدول (قوله وإنما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب) أقول : الاحتراز عنه قد حصل باشتراط الحرية .

لأنه عليه الصلاة والسلام قدّر السبب به ، ولا بد من الحول لأنه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء ، وقدّرهما الشرع بالحول لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » ولأنه المتمكن به من الاستثناء لاشتماله على الفصول المختلفة ، والغالب تفاوت الأسعار فيها فأدير الحكم عليه . ثم قيل : هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر ، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ، ولهذا لا تضمن بهلاك

لنصاب ملكا تاما لكان أوجز ، إذ يستغنى بالمالك عن الحر و يتم الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدّر السبب به) له شواهد كثيرة ، ومنها حديث الخدرى قال : قال عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وسيمرّ بك غيره من الشواهد (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال » الخ) روى مالك والنسائي عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول » وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور عن عليّ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم » وساق الحديث ، وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار « فما زاد فبحساب ذلك » قال : فلا أدري أعلىّ يقول فبحساب ذلك أو رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول ، والحارث وإن كان مضمعا لكن عاصم ثقة ، وقد روى الثقة أنه رفعه معه فوجب قبول رفعه ، وردّ تصحيح وقفه . وروى هذا المعنى من حديث ابن عمرو من حديث أنس وعائشة (قوله ولأنه الممكن من الاستثناء) بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا ، وحقيقته أن المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الأصلي من الابتلاء موازنة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بأن يعطى من فضل ماله قليلا من كثير ، والإيجاب في المال الذي لا نماله أصلا يؤدى إلى خلاف ذلك عند تكرار السنين خصوصا مع الحاجة إلى الإنفاق ، فشرط الحول في المعدل للتجارة من العبد أو بخلق الله تعالى إياه لها ليتمكن من تحقيقها في الوجود فيحصل النماء المانع من حصول الضرر المقصود ، وقولهم في النقدين خلقا للتجارة معناه أنهما خلقا للنوسل بهما إلى تحصيل غيرهما ، وهذا لأن الضرورة ماسة في دفع الحاجة والحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وهذه غير نفس النقدين ، وفي أخذها على التغلب من الفساد مالا يخفى ، فعلى النقدان لغرض أن يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة بهما فكانا للتجارة خلقا (قوله ثم قيل هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر) الدعوى مقبولة وهي قول الكرخي ، والدليل المذكور عليها غير مقبول ، فإن المختار في الأصول أن مطلق الأمر لا يقتضى الفور ولا التراخي ، بل مجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور في الامتثال لأنه لم يطلب منه الفعل مقيدا بأحدهما فيبقى على خياره في المباح الأصلي . والوجه المختار أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور وهي أنه لدفع حاجته وهي معجلة ، فتي لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام . وقال أبو بكر الرازي : وجوب

صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكه ناقصا وكلامه فيه ظاهر . وقوله (فأدير الحكم عليه) يعنى يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستثناء ، حتى إذا ظهر النماء أو لم يظهر تجب الزكاة . وقوله (ثم قيل هي واجبة على الفور) وهو قول الكرخي ، فإنه قال : يأثم بتأخير الزكاة بعد التمكن . وروى عن محمد : من أخر الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته . وفرق بينها وبين الحج فقال : لا يأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لأن في الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير

النصاب بعد التفريط (وليس على الصبي والمجنون زكاة) خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يقول : هي غرامة مالية

الزكاة على التراخي لما قلنا من أن مطلق الأمر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تأخيرها ، وهذا معنى قولهم مطلق الأمر للتراخي لا أنهم يعنون أن التراخي مقتضاه . قلنا إن لم يقتضه فالمعنى الذي عيناه يقتضيه وهو ظني فتكون الزكاة فريضة وفوريته واجبة فيلزم بتأخيرها من غير ضرورة الإثم كما صرح به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى ، وهو عين ما ذكره الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر ، فإن كراهة التحريم هي المحمل عند إطلاق اسمها عنهم ، ولذا ردوا شهادته إذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا لأنهما في رتبة واحدة على ما مر غير مرة ، وكذا عن أبي يوسف في الحج والزكاة ، فترد شهادته بتأخيرهما حينئذ لأن ترك الواجب مفسق ، وإذا أتى به وقع أداء لأن القاطع لم يوقته بل ساكت عنه . وعن محمد ترد شهادته بتأخير الزكاة لا الحج لأنه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء . وعن أبي يوسف عكسه ، فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لأن ردها منوط بالإثم ، وقد تحقق في الحج أيضا ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة على ما نذكر في بابها إن شاء الله . وما ذكر ابن شجاع عن أصحابنا أن الزكاة على التراخي يجب حمله على أن المراد بالنظر إلى دليل الافتراض : أي دليل الافتراض لا يوجبها ، وهو لا ينفى وجود دليل الإيجاب ، وعلى هذا ما ذكرنا من أنه إذا شك هل زكى أو لا يجب عليه أن يزكى ، بخلاف ما لو شك أنه صلى أم لا بعد الوقت لا يعيد لأن وقت الزكاة العمر ، فالشك حينئذ فيها كالشك في الصلاة في الوقت ، والشك في الحج مثله في الزكاة . هذا ولا يخفى على من أنعم التأمل أن المعنى الذي قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز أن يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف مكلف متراحيا ، إذ بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان أداء جميع المكلفين فتأمل وإذا أخر حتى مرض يؤذى سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فأراد أن يستقرض لأداء الزكاة إن كان أكبر رأيه أنه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الأفضل له الاستقراض ، وإن كان ظنه خلافه فالأفضل أن لا يستقرض لأن خصومة صاحب الدين أشد (قوله هي غرامة) حاصله إلحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر أرضهما وخراجها فإنه يجب في أرضهما العشر والخراج ، وكذا الأراضي الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع أنها غرامة : أي حق مالي يلزم بسبب في مالهما فيخاطب الولي بدفعه ، ويدل على الحكم المذكور أيضا ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال : « ألا من ولي يتيم له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة » قلنا أما الحديث فضعيف ، قال الترمذي : إنما يروى الحديث من هذا الوجه وفي إسناده مقال لأن المثني يضعف في الحديث . قال صاحب التنقيح : قال مهنا : سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وللحديث طريقان آخران عند الدارقطني وهما

حقهم ، وأما الحج فخالص حق الله تعالى . وروى هشام عن أبي يوسف أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج ، لأن الزكاة غير مؤقنة ، أما الحج فهو مؤقت كالصلاة ، فربما لا يدرك الوقت في المستقبل ، وموضعه أصول الفقه . وقوله (وليس على الصبي والمجنون زكاة) هو الموعود بقوله لما نذكره وقوله (هي غرامة مالية)

(قال المصنف : خلافاً للشافعي فإنه يقول هي غرامة مالية) أقول : قال العلامة الكاكي : أي وجوب مالي ، وفي المغرب الغرامة إلزام شيء ليس عليه ، وفي الكافي في هذا اللفظ ترك الأدب لأن الزكاة ليست بغرامة بدليل قوله تعالى - ومن الأعراب من يتخذ ما يفتق مغرماً - ذم الله تعالى قول الأعراب انتهى الظاهر أنه أراد بالغرامة معنى المؤنة قال في الإيفاض : والخلاف بيننا وبينه راجع إلى أصل وهو أن الواجب

فتعتبر بسائر المؤمنين كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج. ولنا أنها عبادة فلا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ، ولا اختيار لهما لعدم العقل ،

ضعيفان باعترافه . وأما القياس فنمنع كون ماعينه تمام المناط فإنه منقوض بالذمى لا يؤخذ من ماله الزكاة ، فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقا ماليا يثبت للغير لصحح أدائها منه بدون الإسلام ، بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك ، وحين لم يكن كذلك علم أنه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر ، قال عليه الصلاة والسلام « بنى الإسلام على خمس » وعد منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبي ، قال عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه ، واعتبار تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتداء لا بطريق النيابة ليدفع به هذا ، وما يقال المعتبر في الأداء نية الأصل لا النائب جائز لكن الكلام في ثبوت مفيد وقوع هذا الجائز ، إذ بمجرد الجواز لا يلزم الوجود شرعا فلا يفيد مذكروه المطلوب ولم يوجد ، فإن الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت ، على أنه لو صح لم يقتض إلا وجوب الأداء على الولي نيابة كما هو في المقيس عليه من نفقة الزوجة ، وهل يكون تصرف الإنسان في مال غيره إلا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه . وما روى عن عمر وابنه رضى الله عنهما وعائشة رضى الله عنها من القول بوجوبها في مالهما لا يستلزم كونه عن سماع ، إذ قد علمت إمكان الرأى فيه فيجوز كونه بناء عليه ، فحاصله قول صحابي عن اجتهد عارضه رأى صحابي آخر . قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة ، حدثنا ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال : ليس في مال اليتيم زكاة . وليث كان أحد العلماء العباد ، وقيل اختلط في آخر عمره . ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد في أمر الرواية ما لم يشده غيره على ما عرف . وروى مثل قول ابن مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة ، وفي ابن لهيعة ما قدمناه غير مرة . وحاصل ما نقول في نفي الزكاة عنهما أن نفي العبادة عنهما بالنافي الثابت وعن وليهما ابتداء على العدم الأصلي لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتداء . وأما إلحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب

أي وجوب شيء مالى استعار لفظ الغرامة للوجوب لما أن حقيقة الغرامة هي أن يلزم الإنسان مالى ليس عليه كأنه يقول الزكاة واجب مالى وكل ما هو واجب مالى يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج فالزكاة تجب عليه ويؤدى عنه الولي ، وهو قول ابن عمر وعائشة (ولنا أنها عبادة) لأن العبادة ما يأتي به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيما لأمر ربه والزكاة كذلك وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث ، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي وكل ما هو عبادة (لا يتأدى إلا بالاختيار تحقيقا للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل)

عنده مؤنة تجب حقا للفقير هذا النقل عن الإيضاح في شرح الكاكي (قال المصنف : ولنا أنها عبادة) أقول : أى ليست بغرامة ، والمراد أنها عبادة تكليفية يدل على ذلك قوله تحقيقا لمعنى الابتلاء ، فلا يرد صلاة الصبي وصومه نقضا على الدليل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث ، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي) أقول : القرآن في النظم لا يقتضى القرآن في الحكم ، والأول أن يقال : وإذا كانت مبنى الإسلام تكون عبادة بلا شبهة (قوله ولا اختيار لهما الخ) أقول : قوله ولا اختيار لهما : أى الاختيار الكامل الذى هو مدار التكليف ، فلا يرد النقض بصلاته وصومه فتأمل .

بخلاف الخراج لأنه مؤنة الأرض . وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ، ولو أفاق في بعض السنة فهو بمنزلة إفاقته في بعض الشهر في الصوم .

بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل أدنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه ، بخلاف المكاتب ففيه نظر ، فإن المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه ، بل النقصان المسبب عن كونه مديونا أو لأن ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجوز عجزه فيصير للسيد ملكا وهو ليس ملكا حقيقيا أصلا ، بخلاف الصبي والمجنون بقي إيراد العشر والخراج يتوجه على وجه الإلزام فلم يتم واعترفا بالخطأ في إيجابهما في أرضهما لم يضرنا في المنازع فيه . ثم جوابه عدم معنى العبادة في الخراج بل هي مؤنة محضة في الأرض وقصوره في العشر لأن الغالب فيه معنى المؤنة . ومعنى العبادة فيه تابع . فالمالك ملكهما بمؤنتهما كما يملك العبد ملكا مصاحبا بها لأن المؤنة سبب بقائه فتثبت مع ملكه ، وكذا الخراج سبب بقاء الأراضى في أيدي ملاكها لأن سببه بقاء الذب عن حوزة دار الإسلام وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر للفقراء المذنبين بالدعاء . قال عليه الصلاة والسلام « إنما تنصر هذه الأمة بضعتها بدعوتهم » الحديث . والزكاة وإن كانت أيضا للفقراء لكن المقصود من إيجاب دفعها إليهم في حقها الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو « بنى الإسلام » الحديث . وفي حقهم سد حاجتهم والمنظور إليه في عشر الأراضى الثاني لأنه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة ، وقد عهد تقرير المؤنة في الأرض فيكون محل النظر على المعهود ، غير أن خصوص المصروف وهم الفقراء يوجب فيه معنى العبادة ، وهذا القدر لا يستلزم سوى أدنى ما يتحقق به معناها وهو بكونه تبعا فكان كذلك (قوله ولو أفاق) أى المجنون . اعلم أن الوجوب مطلقا لا يسقط بالعجز عن الأداء للعجز عن استعمال العقل ، بل إذا كان حكمه وهو وجوب الأداء يتعذر متعلقه وهو الأداء امتثالا مع عدم العقل بشرط تذكره نحو أن يكون من العبادات المحضة فإن المقصود

وهو قول على وابن عباس رضي الله عنهما . فان قيل : الصلاة والصوم والإيمان على أصلكم يصح من الصبي ، فإذا أن يكون باختيار أو غيره فإن كان الأول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار ، وإن كان الثاني انتقض قولكم وكل ما هو عبادة لا يتأذى إلا بالاختيار . فالجواب أنها إنما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار . قلنا : غير متصور لأن ذلك اختيار لا يستلزم ضررا لعدم الوجوب عليه ، وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك . وقوله (بخلاف الخراج) جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج . وقوله (وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة) لما أن سبب وجوب العشر الأرض النامية بالخراج ، فباعتبار الأرض وهي الأصل كانت المؤنة أصلا ، وباعتبار الخراج وهو وصف الأرض كان شبهها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان معنى العبادة تابعا . فإن قيل : سبب وجوب الزكاة النصاب النامي والنصاب أصل والنماء وصف ومع ذلك لم يكن في الزكاة معنى المؤنة أصلا . فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة ، والزكاة ليست سببا لبقاء المال وتمامه قررناه في التقرير . وقوله (ولو أفاق) يعنى المجنون (في بعض السنة فهو بمنزلة الإفاق في بعض الشهر) يعنى إذا كان مفيقا في جزء من السنة أولها أو آخرها قل أو كثر بعد ملك النصاب تلزمه الزكاة . كما لو أفاق في جزء من

(قوله فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال الخ) أقول : وكذا النفقة ليست سببا لبقاء المال بل لبقاء

وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الحول ولا فرق بين الأصلي والعارضى . وعن أبي حنيفة أنه إذا بلغ مجنوننا الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ

من إيجابها إيجاب نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع ، وهذا لا يتحقق إلا عن اختيار صحيح وهو لا يمكن بدون العقل ، وإنما انتفى الوجوب لانتفاء حكمه لأنه المقصود منه وإن وجد السبب كما ينتفى لانتفاء محله ، بخلاف ما المقصود منه المال ووصوله إلى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فإنه لا يتعذر معه حكمه وهو الإيصال فإنه مما يحصل بالنائب فأمكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا : أعنى وجوب الأداء دون عقل ، بخلاف العبادات المحضة فإن اختيار النائب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه إلا إذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك إلا بالعقل ، ثم ما يتعذر الأداء فيه عند عدم العقل إنما يسقط الوجوب بشرطين أن يكون الجنون أصليا وهو المتصل بالصبي إن بلغ مجنوننا أو عارضا طال ، وأن يكون تبقية الوجوب يستلزم الحرج في فعل المأمور به ، أما الأول فلأن العارض إذا لم يطل عدما شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ، ويجب على التائم القضاء وذلك لأنه يتوقع زواله في كل ساعة ، بخلاف الطويل في العادة . والجنون ينقسم إلى مديد وقصير فألحق المديد بالصبي فيسقط معه أصل الوجوب ، والقصير بالنوم يجامع أن كلا عذر يعجز عن الأداء زال قبل الامتداد . وأما الثاني فلأن الوجوب لفائدته وهى الأداء أو القضاء ، فما لم يتعذر الأول ويثبت طريق تعذر الثاني لا تنتفى الفائدة فلا ينتفى هو ، وطريق تعذره أن يستلزم حرجا وهو بالكثرة ولا نهاية لها ، فاعتبرنا الدخول في حد التكرار : فلما قدرناه في الصلاة بالست على مامر في باب صلاة المريض ، وفي الصوم بأن يستوعب الشهر . وفي الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد ، وهو رواية عن أبي يوسف وأبي حنيفة وهو الأصح لأن الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية ، وفيه نظر ، فإن التكرار بخروج الثانية لا بدخولها لأن شرط الوجوب أن يتم الحول . فالأولى أن المعتبر في الزكاة والصوم نفس وقتها ووقتها مديد فاعتبر نفسه ، فقلنا إنما يسقط باستيعاب الجنون وقتها ، حتى لو كان مفيقا في جزء من الشهر وجن في باقي أيامه لزمه قضاء كله ، وفي الزكاة في السنة كالمدا . وروى هشام عن أبي يوسف أن امتداد الجنون بوجوده في أكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقد رنا به ، والأكثر يقام مقام الكل فقد رنا به تيسيرا ، فإن اعتبار أكثره أخف

شهر رمضان في يوم أو ليلة لزمه صوم الشهر كله في قول محمد ورواية عن أبي يوسف لما أن السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم ، والإفاقة في جزء من الشهر كالإفاقة في جميعه في وجوب صوم جميع الشهر فكذلك هذا (وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول) فإن كان مفيقا فيه فقد غلبت الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجب الزكاة ، وإن كان مجنوننا فيه كان كالمجنون في جميع السنة (ولا فرق بين الجنون (الأصلي) وهو أن يدرك مجنوننا (والعارضى) وهو أن يدرك مفيقا ثم يحن على ظاهر الرواية : يعنى إذا أفاق في بعض السنة وجبت الزكاة سواء كان الجنون أصليا أو عارضا لما ذكرنا ، وكذا على قول أبي يوسف لأن المعتبر عنده الإفاقة في أكثر الحول من غير نظر إلى الأصلي والعارض (وعن أبي حنيفة) في الأصلي (أنه يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ) لأن التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الإفاقة بمنزلة بلوغ الصبي ، وأما إذا طرأ الجنون فإن استمر

الزوجة مثلا ، وكذا الزكاة لبقاء الفقراء (قوله وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول الخ) أقول : النصف كالأكثر في حق الجنون يفهم

(وليس على المكاتب زكاة) لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق ، ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه) وقال الشافعي : تجب لتحقيق السبب وهو ملك نصاب تام . ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة (وإن كان ماله أكثر من دينه زكى الفاضل إذا بلغ نصابا) لفراغه عن الحاجة الأصلية ،

على المكلف من اعتبار الكل لأنه أقرب إلى السقوط ، والنصف ملحق بالأقل . ثم إن محمدا لا يفرق بين الأصلي وهو المتصل بمن الصبا بأن جن قبل البلوغ فبلغ مجنوننا ، والعارض بأن بلغ عافلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية ، ونخص أبو يوسف الحكم المذكور بالعارض لأنه الملحق بالعارض ، أما الأصلي فحكمه حكم الصبا عنده فيسقط الوجوب وإن قل ، ويعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة كما يعتبر ابتداءه من وقت البلوغ ويجب بعد الإفاقة ما بقي من الصوم لمامضى من الشهر ، ولا يجب مامضى من الصلاة مما هو أقل من يوم وليلة بعد البلوغ ، وقيل على العكس . وروى عن أبي حنيفة أيضا كما ذكر المصنف وصاحب الإيضاح . وجه الفرق أن المجنون قبل البلوغ في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الأصلي فكان أمرا أصليا فلا يمكن إلحاقه بالعدم كالصبي ، بخلاف الحاصل بعد البلوغ فإنه معترض على المحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم . وقال محمد : الجنون مطلقا عارضى لأن الأصل في الجلبة السلامة بل كانت متحققة في الوجود وفواتها إنما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا ، والحكم في العارض أنه يمنع الوجوب إذا امتد وإلا فلا (قوله لأنه ليس بمالك من كل وجه) أحسن من تعليلهم بأنه نصرف الزكاة بالنص لأنه لا منافاة في العقل بين إيجاب الصدقة على من يجوز له أخذها ولا في الشرع كإبني السبيل هذا . وأما العبد المأذون ، فإن كان يملكه فهو مشغول بالدين ، وإن كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته ، وكذا إن فضل أقل وعند المولى مال آخر ضمه إليه وزكى الجميع (قوله ولنا أنه مشغول) يتضمن تسليم أنه نصاب تام لأنه مرجع ضمير أنه ثم منع استقلاله بالحكم بإبداء انتفاء جزء العلة بادعاء أن السبب النصاب الفارغ عن الشغل أو إبداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصصي العلة

سنة سقط لأنه استوعب مدة التكاليف وهي الصلاة والصوم والحج ، وإن كان أقل من ذلك لم يعتبر . قال (وليس على المكاتب زكاة) قد ذكرنا أن المكاتب ليس له ملك تام فلا تجب عليه الزكاة (ومن كان عليه دين يحيط بماله) وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض ، وثمر المبيع وضمان المتلفات وأرش الجراحة ومهر المرأة سواء كان من النقود أو من غيرها وسواء كان حالا أو مؤجلا (فلا زكاة عليه) . وقال الشافعي : تجب لتحقيق السبب وهو ملك نصاب تام (فإن المديون مالك لماله لأن دين الحر الصحيح يجب في ذمته ، ولا تعلق له بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء) (ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية) أى معد لما يدفع الهلاك حقيقة أو تقديرا لأن صاحبه يحتاج إليه لأجل قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه ، وكل ما هو كذلك اعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه أو دابته وثياب المهنة ، وهذا أيضا راجع إلى نقصان الملك فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء فكان ملكا ناقصا . وقوله (وإن كان ماله أكثر من دينه) ظاهر . واعلم أن

ذلك من سياق كلام المصنف (قوله فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء) أقول : هذا إذا كان المال من جنس حق الدين ، وأما إذا لم يكن من جنسه فليس كذلك

والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ، ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب ، وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزر فيهما .

ولما اعتبرنا عدم الشغل في الموجب لأن معه يكون مستحقا بالحاجة الأصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمواخلة في المال ، إذ الدين حائل بينه وبين الجنة ، وأى حاجة أعظم من هذه فصار كالماء المستحق العطش وثياب البذلة ، وذلك معتبر معدوما حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصابا . وما في الكافي من إثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكاة على الإنسان وحل أخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعا كما في ابن السبيل يجب عليه ويجوز له أخذها . وتقريره بأنه إن كان غنيا حرم الأخذ عليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تلحل الصدقة لغنى » وإلا حرم الأخذ منه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صدقة إلا عن ظهر غنى » فيه نظر ، لأننا نختار الشق الأول ونمنع كون الغنى الشرعى منحصرا فيما يحرم الأخذ ، وقوله عليه الصلاة والسلام « لا تلحل الصدقة لغنى » مخصوص بالإجماع بابن السبيل ، فجاز تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه مرة أخرى : قال المشايخ : وهو قول ابن عمر وعثمان ، وكان عثمان رضى الله عنه يقول : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص أمواله ، فيؤدى منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير تكبير ، ثم إذا سقط الدين كأن أبرأ الدائن من عليه الدين اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه . وعند محمد رحمه الله : تجب الزكاة عند تمام الحول الأول لأن الدين يمنع الوجوب للمطالبة ، وبالإبراء تبين أنه لا مطالبة فصار كأنه لم يكن . وقال أبو يوسف : الحول لم ينعقد على نصاب المدين فإنه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم (قوله حتى لا يمنع دين النذر والكفارة) وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدي التمتع والأضحية لعدم المطالب ، بخلاف العشر والحراج ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب ، بخلاف مالو التقت وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكاة ماله لأن الدين ليس متيقنا لاحتمال إجازة صاحب المال الصدقة (قوله ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب) صورته : له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كاملا ، ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الأولى بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه (قوله وكذا بعد الاستهلاك) صورته : له نصاب حال عليه

المدينون إذا كان له صنوف من الأموال المختلفة والدين يستغرق بعضها صرف أولا إلى النقود ، فإن فضل شيء منه صرف إلى عروض التجارة دون السائمة ، فإن فضل شيء منه صرف إلى مال القنية ، فإن كان له نصب من الإبل والبقر والغنم يصرف إلى أقلها زكاة حتى إن في هذه المسئلة يصرف الدين إلى الإبل والغنم ولا يصرف إلى البقر ، ثم المالك بالخيار إن شاء صرفه إلى الغنم وإن شاء إلى الإبل لاتحاد الواجب فيهما ، والأصل في جنس هذه المسائل أن ما كان أنفع للفقراء لا يصرف الدين إليه . وقوله (والمراد دين له مطالب) ظاهر . وقوله (حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك) صورته : رجل ملك مائتي درهم فضي عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لأن وجوب زكاة السنة الأولى صار مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكاة الأولى ، ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل أداء الزكاة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لأن وجوب زكاة النصاب الأول دين في ذمته بسبب الاستهلاك فنع وجوب الزكاة . وقوله (خلافا لزر فيهما) أي في النصاب الذي وجب فيه الزكاة وفي النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك ، فإنه لم يجعل هذين

ولأبي يوسف في الثاني على ما روى عنه لأن له مطالباً لأنها وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه (وليس في دور السكنى وثياب البدن وأثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة) لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية أيضاً ،

الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لازكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك ، بخلاف ما لو كان الأول لم يستهلك بل هلك فإنه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك ، وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء . ومن فروعه : إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة ، أو لا يريد لم تجب الزكاة عليه في البذل إلا بحول جديد أو يكون له ما يضمنه إليه في صورة الدراهم ، وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك ، وبخلاف غير السائمة (قوله على ما روى عنه) هي رواية أصحاب الإماء ، ولما لم تكن ظاهر الرواية عنه مريضاً . ووجه الفرق أن دين المستهلك لا مطالب له من العباد ، بخلاف دين القائم فإنه يجوز أن يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك (قوله لأن له مطالباً) من جهة العباد لأن الملاك نوابه ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - الآية توجب حق أخذ الزكاة مطلقاً للإمام ، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفان بعده ، فلما ولي عثمان وظهر تغير الناس كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ففوض الدفع إلى الملاك نيابة عنه ، ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك ، وهذا لا يسقط طلب الإمام أصلاً ، ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبتهم بها ، فلا فرق بين كون الدين بطريق الأصالة أو الكفالة حتى لا يجب عليهما الزكاة ، بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لأن الغاصب إن ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه ، وإنما فارق الغصب الكفالة وإن كان في الكفالة بأمر الأصيل يرجع الكفيل إذا أدى كالمغاصب لأن في الغصب ليس له أن يطالبهما جميعاً ، بل إذا اختار تضمين أحدهما بغير الآخر ، أما في الكفالة فله أن يطالبهما معاً فكان كل مطالباً بالدين ، وكما يمنع دين الزكاة بمنع دين العشر والخراج وقد تقدم لنا . ومن فروع دين النذر : لو كان له نصاب فنذر أن يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه

الدينين ما نعين عن الزكاة لأنه لا مطالب له من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة . وقوله (ولأبي يوسف في الثاني) أي في النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك (على ما روى عنه) أي على ما روى عنه أصحاب الإماء . وقوله (لأن له مطالباً وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه) دليلنا ، وهذا لأن ظاهر قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - يثبت للإمام حق الأخذ من كل مال ، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفان بعده كانوا يأخذون إلى أن فوض عثمان رضي الله عنه في خلافته أداء الزكاة عن الأموال الباطنة إلى ملاكها لمصلحة هي أن النقد مطعم كل طامع ، فكره أن يفتش السعاة على التجار مستور أموالهم ، ففوض الأداء إليهم وحق الأخذ للساعي لغرض الثبوت في ذلك أيضاً فإنه إذا مر على العاشر كان له أن يأخذ منه الزكاة فيطالبه ويحبسه ولذلك منع وجوب الزكاة ، وبهذا فرق أبو يوسف بين دين الزكاة ودين الاستهلاك ، فإن دين النصاب المستهلك لا مطالب له من جهة العباد ، بخلاف النصاب القائم فإنه يمكن أن يمر به على العاشر فتثبت له ولاية المطالبة حينئذ . وقوله (لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية) يعني أن الشغل بالحاجة الأصلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا ، أما كونها مشغولة بها فلا لأنه لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها ،

وعلى هذا كتب العلم لأهلها

خمس لركاته ثم يخرج عن عهدة نذر تلك المائة التصديق بسبعة وتسعين ونصف لأنه نذر التصديق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف ، ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه ، ولو كان أطلق النذر فلم يصف المائة إلى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ، ثم إن كان للمديون نصب يصرف الدين إلى أيسرها قضاء فإذا كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه غير مستغرق صرف إلى الدراهم والدنانير أولا ، إذ القضاء منها أيسر لأنه لا يحتاج إلى بيعهما ، ولأنه لا تتعلق المصلحة بعينهما ولأنهما لقضاء الحوائج وقضاء الدين أهمها ، ولأن للقاضي أن يقضى منهما جبرا ، وللغريم أن يأخذ منهما إذا ظفر بهما وهما من جنس حقه ، فإن فضل الدين عنهما أو لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لأنها عرضة للبيع ، بخلاف السوائم لأنها للبن والنسل ، فإن لم يكن له عروض أو فضل الدين عنهما صرف إلى السوائم ، فإن كانت أجناسا صرف إلى أقلها زكاة نظرا للفقراء ، فإن كانت أربعين شاة وخمسا من الإبل ، وثلاثين من البقر صرف إلى الإبل أو الغنم بخير في ذلك دون البقر ، وعرف من هذا أنه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما في الواجب ، وقيل يصرف إلى الغنم لتجب الزكاة في الإبل في العام القابل . وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه ، إن قلنا لا فله وجه ، وإن قلنا نعم فله وجه ، ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أدائه لا يجعل مانعا من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لأنه لا يعد دينه ، وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنها متى طلبت أخذته . وقال بعضهم : إن كان مؤجلا لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة انتهى . وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به ، وإلا لم يصح قوله لأنها متى طلبت أخذته ، ولا بأنه غير مطالب به عادة لأن هذا في المعجل لا المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة (قوله وعلى هذا كتب العلم لأهلها) ليس بقيد معتبر المفهوم ، فإنها لو كانت لمن ليس من أهلها وهي تساوى نصبا لا تجب فيها الزكاة إلا أن يكون أعضاها للتجارة ، وإنما يفرق الحال بين الأهل وغيرهم أن الأهل إذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر ، وإن ساوت نصبا فلهم أن يأخذوا الزكاة إلا أن يفضل عن حاجتهم نسخ تساوى نصبا كأن يكون عنده من كل تصنيف نسختان ، وقيل بل ثلاث ، فإن النسختين يحتاج إليهما لتصحيح كل من الأخرى . والمختار الأول بخلاف غير الأهل فإنهم يحرمون بها أخذ الزكاة ، إذا الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج إليه وإن لم يكن ناميا ، وإنما النماء يوجب عليه الزكاة .

وأما عدم النماء فلأنه إما خلقي كما في الذهب والفضة أو بالإعداد للتجارة وليس بموجودين ههنا . وقوله (وعلى هذا كتب العلم) يعني أنها تمنع وجوبها إذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع أهلها أو مع غيره لعدم النماء ، وعلى هذا فقوله (لأهلها) غير مفيد ههنا ، وإنما يفيد في حق المصرف ، فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب تساوى مائتي درهم فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا .

(قوله أو بالإعداد للتجارة) أقول : النماء كما يكون بالإعداد للتجارة يكون بالسوم أيضا فالمناسب حينئذ ذكر السوم (قوله وعلى هذا كتب العلم) إلى قوله : فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا) أقول : لم يتبين مما قرره كونه مفيدا كما لا يخفى ، والأولى أن يقال : فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب يحتاج إليها للتدريس ونحوه وهي تساوى مائتي درهم جاز صرف الزكاة إليه ، بخلاف غير أهلها حيث لا يجوز الصرف إليه إذا كانت له كتب تساوى النصاب لأنه غير محتاج إليها

وآلات المحترفين لما قلنا (ومن له على آخر دين فجحدته سنين ثم قامت له بيعة لم يزكه لما مضى) معناه : صارت له بيعة بأن أقر عند الناس وهي مسألة مال الضمار ، وفيه خلاف زفر والشافعي ، ومن جملة : المال المفقود ، والآبق ، والصال ،

ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير ، أما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقا . وفي الخلاصة في الكتب : إن كان مما يحتاج إليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصبا وحل له أخذ الصدقة فقها كان أو حديثا أو أدبا كثياب البذلة والمصحف ، على هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكاة . وقال في باب صدقة الفطر : لو كان له كتب إن كانت كتب النجوم والأدب والطب والتعبير تعتبر ، وأما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصبا . فهذا تناقض في كتب الأدب . والذي يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نسختين على الخلاف لا تعتبر من النصاب ، وكذا من أصول الفقه والكلام غير المخلوط بالآراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة إلا أن لا يوجد غير المخلوط لأن هذه من الحوائج الأصلية (قوله وآلات المحترفين) المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد ، فتي تغني عينهما أو ما يستهلك ولا يبقى أثر عينه ، فلو اشترى الغسال صابونا لغسل الثياب أو خرضا يساوى نصبا وحال عليه الحول لا تجب فيه ، فإن ما يأخذه من الأجرة بمقابلة العمل . ولو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا يساوى نصبا للصبغ أو الدباغ دهن أو عصفرا للدباغة وحال عليه الحول تجب فيه لأن المأخوذ بمقابلة العين . وقوارير العطارين ولحم الخيل والحميم المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من غرض المشتري بيعها به ففيها الزكاة وإلا فلا (قوله معناه صارت له بيعة) يفيد أنه لم تكن له بيعة في الأصل احتراز عما لو كانت عليه بيعة فإنه سيدكر أن فيه الزكاة (قوله وهو مسألة مال الضمار) قيل هو الغائب الذي لا يرجى ، فإن رجي فليس به وأصله من الإضمار ، قال :

طابن مزاره فأصبن منه عطاء لم يكن عدة ضمارا

وقيل هو غير المنتفع به ، بخلاف الدين المؤجل فإنه أخر الانتفاع به وصار كمال غائب (قوله ومن جملة الخ)

وقوله (وآلات المحترفين) قيل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى أثره في المعمول كالصابون والخرص وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها لكون الآجر حينئذ مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة . وأما ما يبقى أثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا ليصبغ للناس بالأجر وحال عليه الحول فإنه تجب فيه الزكاة إذا بلغ نصبا لأن المأخوذ من الأجر مقابل بالعين . وقوله (لما قلنا) يعني أنها ليست بنامية . قال (ومن له على آخر دين فجحدته سنين) لما فرغ من بيان من تجب عليه الزكاة ومن لا تجب شرع في بيان الأموال التي لا تجب فيها ، وهو ما يسمى ضمارا وهو الغائب الذي لا يرجى وصوله ، فإذا رجي فليس بضمار ، كذا نقله المظري عن أبي عبيدة ، وأصله من الإضمار وهو التغيب والإخفاء ، ومنه أضمر في قلبه ، وقالوا : الضمار ما يكون عينه قائما ولا ينتفع به كالدين المحجود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب إذا لم يكن عليه بيعة . وقوله (معناه : صارت له بيعة بأن أقر عند الناس) إنما

(قوله وقوله لما قلنا : يعني أنها ليست بنامية) أقول : فيه أن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشغولة الخ ، فلا يرد قوله إن قوله لأهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقييد ، فلا وجه لقصر الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل (قوله شرع في بيان الأموال التي لا يجب فيها) أقول : الشروع في ذلك كان قبل هذه المسئلة بقوله وليس في دور السكنى وثياب البدن الخ .

والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة ، والمال الساقط في البحر ، والمدفون في المفازة إذا نسي مكانه ، والذي أخذه السلطان مصادرة . ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب

ومن جملة أيضا الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب والمودع عند من لا يعرفه إذا نسي شخصه سنين ثم تذكره ، فإن كان عند بعض معارفه فنسى ثم تذكر الإيداع زكاه لما مضى ، ويمكن أن يكون منه الألف التي دفعها إلى المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها ، ثم علم أنها أمة تزوجت بغير إذن مولاه ورددت الألف عليه ، ودية قضى بها في حلق لحية لإنسان ودفعت إليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت ورددت الدية ، وما أقر به لشخص ودفعه إليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على أن لادين فرد ، وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصور على أحد لأنه كان غائبا غير مرجو القدرة على الانتفاع به . وأما زكاة الأجرة المعجلة عن سنين في الإجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لأنه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول . وقال الشيخ الإمام الزاهد على بن محمد البردوى ومجد الأئمة السرخسي : يجب على المستأجر أيضا لأن الناس يعدون مال هذا الإجارة دينا على الآجر ، وفي بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع ، وعلى قول الزاهد والسرخسي يجب على المشتري أيضا ، وصرح السيد أبو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر . وفي الخلاصة قال : الاحتياط أن يزكى كل منهما . وفي فتاوى قاضيه خان استشكل قول السرخسي بأنه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغى أن لا تجب على الآجر والبائع لأنه مشغول بالدين ، ولا على المستأجر والمشتري أيضا لأنه وإن اعتبر دينا لهما فليس بمنفعة به لأنه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد ، ثم لا يجب مالم يحل الحول بعد القبض انتهى : يعنى فيكون في معنى الضمار . وفي الكافي : لو استأجر دارا عشر سنين بألف وعجلها إلى المؤجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الألف كان على المؤجر في السنة الأولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الإجارة في حق تلك السنة ، وفي السنة الثانية في ثمانمائة إلا قدر ما وجب من الزكاة في السنة الأولى وهوانان وعشرون ونصف ، وهكذا في كل سنة تنقص عنه زكاة مائة وقدر ما وجب إلى أن يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ أقل من مائتين . وأما المستأجر فإنما تجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لأنه ملك دينا على المؤجر في السنة الأولى مائة ، وفي الثانية ما تثنى لم يحل حولا ، وفي الثالثة حال حول المائتين ، واستفاد مائة في آخر الحول فيضمها إلى النصاب ، ثم تزيد زكاته في كل سنة مائة للانفساخ إذ به يملك مائة دينا فعليه في الرابعة زكاة أربعمائة وهلم جرا إلى العاشرة فعليه زكاة الألف فيها . ولو كانت الأجرة أمة للتجارة فحين عجلها للمؤجر نوى فيها التجارة والباقي بحاله لا زكاة على المؤجر لشيء فيها لاستحقاق تمام عين الأجرة ، بخلاف الأولى لأن المستحق بالانفساخ مائة دينا في الذمة لا يتعين في المقبوض ، وعلى المستأجر في السنة الثالثة زكاة ثلاثة أعشارها تزيد كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه . ولو كان المسئلة على القلب : أعنى قبض المستأجر الدار ولم يعجل الأجرة فالمؤجر هنا كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر فعلى المستأجر أن يزكى للسنة الأولى تسعمائة وللثانية ثمانمائة فتتقص في كل سنة مائة إلا زكاة ماضية لأن الملك في الأجرة يثبت ساعة فساعة ، والمؤجر يزكى في السنة الثالثة

قيد بذلك احترازا عن مسئلة تأتي بعد هذا وهي قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة وقوله (والمدفون في المفازة إذا نسي مكانه) قيد بالمفازة احترازا عن المدفون في أرض له أو كرم أو بيت على ما يحى .

على هذا الخلاف . لهما أن السبب قد تحقق وفوات اليد غير محلّ بالوجوب كمال ابن السبيل، ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في المال الضمار ولأن السبب هو المال النامي ولا نماء إلا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه . وابن السبيل يقدر بنائبه ، والمدفون في البيت نصاب لتيسر الوصول إليه . وفي المدفون في أرض أو كرم اختلاف المشايخ ،

ثلاثمائة والرابعة أربعمائة إلا قدر زكاة ماضى ، ولو كانا تقابضا في الأجرة والدار فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم الانفساخ (قوله على هذا الاختلاف) عندنا لافطرة عليه ، وعنده عليه (قوله) ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في مال الضمار) هكذا ذكره مشايخنا عنه . وروى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال : حدثنا يزيد بن هارون ، حدثنا هشام بن حسان الحسن عن الحسن البصري قال : إذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكاته أدّى عن كل مال وعن كل دين إلا ما كان ضمّارا لا يرجه . وروى ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال : أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة يقال له أبو عائشة عشرين ألفا فألقاها في بيت المال ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفعوا مظالمهم إليه ، فكتب إلى ميمون أن ادفعوا إليهم أموالهم ونخذوا زكاة عامهم هذا ، فإنه لولا أنه كان مالا ضمّارا أخذنا منه زكاة ماضى . أخبرنا أبو أسامة عن هشام عن الحسن قال : عليه زكاة ذلك العام انتهى . وروى مالك في الموطأ عن أيوب السختياني أن عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلما فأمر برده إلى أهله ، ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين ، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة فإنه كان ضمّارا . وفيه انقطاع بين أيوب وعمر . واعلم أن هذا لا ينتهض على الشافعي لأن قول الصحابي عنده ليس حجة فكيف بمن دونه . فهذا للإثبات المذهبي ، والمعنى المذكور بعد للإلزام وهو قوله ولأن السبب الخ ، ففيه منع قولهما أن السبب قد تحقق فقال لا نسلم لأن السبب هو المال النامي تحقيقا أو تقديرا بالاتفاق ، للاتفاق على أن من ملك من الجواهر النفيسة ما تساوى آلاف من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لا تجب فيها الزكاة ، وولاية إثبات حقيقة التجارة باليد ، فإذا فاتت انتفى تصوّر الاستثناء تحقيقا فانتفى تقديرا فانتفى النماء تقديرا لأن الشيء إنما يقدر تقديرا إذا تصور تحقيقا ، وعن هذا انتفى في التقدين أيضا لانتفاء نهما التقديري بانتفاء تصوّر التحقيق بانتفاء اليد فصار بانتفاءها

وقوله (لهما) أى لزفر والشافعي (أن السبب قد تحقق) والمانع منتف ، وكل ما كان كذلك تحقق لا محالة أما تحقق السبب فلا أنه ملك نصبا تاما على مامر . وأما انتفاء المانع فلا أنه لو كان ثمة مانع لكان فوات اليد هو لا يخل بالوجوب كمال ابن السبيل (ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في المال الضمار) وقوله (ولأن السبب الخ) دليل يتضمن الممانعة ، بأن يقال : لا نسلم أن السبب قد وجد لأن السبب (هو المال النامي) وهو غير متحقق لأن النماء إنما يكون بالقدرة على التصرف ، ولا قدرة على المال الضمار . وقوله (وابن السبيل يقدر بنائبه) جواب عن قولهما كمال ابن السبيل : وتقريره سلمنا أن السبب قد تحقق ، ولكن لا نسلم أن المانع منتف . قوله وفوات اليد غير محلّ بالوجوب قلنا : ممنوع . قوله كمال ابن السبيل : قلنا قياس فاسد لأن ابن السبيل قادر على التصرف بنائبه ، ولهذا لو باع شيئا من ماله جاز لقدرة على التسليم بنائبه . وقوله (والمدفون في البيت نصاب) أى موجب لوجوب الزكاة (لتيسر الوصول إليه) لكون البيت بيده بجميع أجزائه فيصل إليه بحفره (وفي المدفون في أرض مملوكة أو كرم اختلاف مشايخ بخاري) فليل يجب لإمكان حفر جميع الأرض والوصول إليه ، وقيل لا يجب لأن حفر جميعها إذا لم يكن متعذرا

ولو كان الدين على مقرّ ملىء أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل ، وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم به القاضى لما قلنا ،

كالتاوى ، فلذا لم تجب صدقة الفطر عن الآبق وإنما جاز عتقه عن الكفارة لأن الكفارة تعتمد مجرد الملك ، وبالإباق والكتابة لا ينقص الملك أصلاً ، بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقديرى فيه لإمكان التحقيق إذا وجد نائباً (قوله ولو كان الدين على مقرّ ملىء أو معسر تجب الزكاة) وكذا قوله بعده فهو : أى الدين نصاب بعد تحقق الوجوب حال كون مسمى الدين فيستلزم أنه إذا قبض زكاة لما مضى وهو غير جار على إطلاقه بل ذلك فى بعض أنواع الدين . ولنوضح ذلك إذ لم يتعرض له المصنف فنقول : قسم أبو حنيفة الدين إلى ثلاثة أقسام : قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ، ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى ، وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففى القوى تجب الزكاة إذا حال الحول ويترأخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفى المتوسط لا تجب مالم يقبض نصاباً وتعتبر لما مضى من الحول فى صحيح الرواية . وفى الضعيف لا تجب مالم يقبض نصاباً ويحول الحول بعد القبض عليه ، وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة . ولو ورث ديناً على رجل فهو كالدين الوسيط ، ويروى عنه أنه كالضعيف . وعندهما الدينون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض ، وكلما قبض شيئاً زكاه قل أو كثر إلا دين الكتابة والسعاية . وفى رواية أخرجا الدية أيضاً قبل الحكم بها وأرش الجراحة لأنه ليس بدين على الحقيقة فلذا لا نصح الكفالة ببذل الكتابة ، ولا تؤخذ من تركه من مات من العاقلة الدية لأن وجوبها بطريق الصلة إلا أنه يقول : الأصل أن المسببات تختلف بحسب اختلاف الأسباب . ولو أجر عبده أو داره بنصاب إن لم يكونا للتجارة لا يجب مالم يحل الحول بعد القبض فى قوله وإن كانا للتجارة كان حكمه كالقوى لأن أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة فى صحيح الرواية (قوله ابتداءً أو بواسطة التحصيل) لفّ ونشر مرتب ، ابتداءً يتصل بملىء وبواسطة التحصيل بالمعسر . وعن الحسن بن زياد إن ما على المعسر ليس نصاباً لأنه لا ينتفع به ، فقول المصنف أو بواسطة التحصيل دفع له (قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضى به) يعنى يكون نصاباً . وروى هشام عن محمد أن مع علم القاضى يكون نصاباً ، وفيما إذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لا يكون نصاباً ، وأكثر المشايخ على خلافه . وفى الأصل لم يجعل الدين نصاباً ولم يفصل . قال شمس الأئمة : الصحيح جواب الكتاب ، إذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تعدل ، وفى الجثو بين يدى القضاة ذل وكل أحد لا يختار ذلك فصراً فى هذين البينة ، وعلم القاضى شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل ، وإن كان

كان متعسراً والخرج مدفوع (ولو كان الدين على مقرّ ملىء) أى غنى مقتدر (أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداءً) أى فى الملىء (أو بواسطة التحصيل) يعنى فى المعسر فكان من قبيل اللف والنشر على السنن (وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضى به لما قلنا) يعنى من إمكان الوصول إليه . قال الإمام فخر الإسلام : ولو كان له بينة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لأنه لا يعد تاوياً لما أن حجة البينة فوق حجة الإقرار ، وهذا رواية هشام عن محمد ، وفى رواية أخرى عنه قال : لا تلزمه الزكاة لما مضى وإن كان يعلم أن له بينة ، إذ ليس كل شاهد يقبل ولا كل قاض يعدل ، وفى المحاباة بين يدى القاضى للمخصوصة ذل ، والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئاً بخلاف الإقرار لأنه يوجب الحق بنفسه ، وبخلاف ما إذا كان الدين معلوماً للقاضى لأن صاحب

ولو كان على مقرّ مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة رحمه الله لأن تفليس القاضي لا يصح عنده . وعند محمد لا يجب لتحقيق الإفلاس عنده بالتفليس . وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس ، ومع أبي حنيفة رحمه الله في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء (ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة) لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة (وإن نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكاة) لأن النية لم تتصل بالعمل إذ هو لم يتجر فلم تعتبر ، ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ، ولا يصير المقيم مسافرا إلا بالسفر

المديون يقرّ في السر ويحدد في العلانية لم يكن نصابا ، ولو كان مقرّا فلما قدمه إلى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكاة من يوم جحد إلى أن عدلوا لأنه كان جاحدا وتلزمه الزكاة فيما كان مقرّا قبل الخصومة ، وهذا إنما يتفرّع على اختيار الإطلاق في المجهود . (قوله لأن تفليس القاضي الخ) يفيد أن لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقرّ مفلس لأنه تعليله ، ولأنه ذكر المفلس بالتخفيف وأعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قوله ولو كان الدين على مقرّ ملى أو معسر إذ المعسر هو المفلس ، والخلاف إنما هو فيمن فاسه القاضي . وصرح بعضهم بأن ما على المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف في أنه نصاب ، ولم يشترط الطحاوى التفليس على قول محمد ، وقول المجبوي : لو كان المديون مقرّا مفلسا فعلى صاحب الدين زكاة ماضية إذا قبضه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد إن كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه أن التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا به ، وعند أبي حنيفة لا لأن المال غاد ورائع فهو في ذمة المفلس مثله في الملى يوافق نافي الخلاف (قوله وأبو يوسف رحمه الله مع أبي حنيفة الخ) وقيل قول أبي يوسف مبنى على قوله الأول ، وذكر صدر الإسلام قول أبي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الإفلاس (قوله رعاية لجانب الفقراء) هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع أنها لاتصلح للوجه أصلا ، إذ بمجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلا للحكم بإيجاب الله تعالى المال ، فكل موضع يتأتى فيه رعايتهم ، وكم من موضع لا تجب فيه فلا يثبت لإيجاب عليه إلا بدليله ؛ فالأولى ما قيل إن التفليس وإن تحقق لكن محل الدين الذمة وهى والمطالب باقيا حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة بقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله ، فإذا قبضه زكاه لما مضى (قوله لاتصال النية بالعمل) حاصل هذا الفصل أن ما كان من أعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية ، وما كان من التروك كفى فيه بمجرد فالتجارة من الأول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ، ونظيره السفر والفطر والإسلام والإسامة لا يثبت واحد منها إلا بالعمل ، وتثبت أعضاؤها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ، ويصير

الدين هناك لا يحتاج إلى الخصومة لأن القاضي يلزمه بعلمه . وقوله (ولو كان على مقرّ مفلس) بفتح اللام المشددة (فهو نصاب) أى موجب للزكاة (عند أبي حنيفة لأن تفليس القاضي) أى النداء عليه بأنه أفلس (لا يصح عنده) فكان وجوده كعدمه ، ولو لم يفلسه وجبت عليه الزكاة بالاتفاق لإمكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر ، فكذا بعد التفليس (وعند محمد لا تجب) عليه (لتحقيق الإفلاس بالتفليس) ولما صحح التفليس عنده جعله بمنزلة المال التاوى والمجهود (وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس) حتى تسقط المطالبة إلى وقت اليسار (ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة) فتجب لما مضى إذا قبض عندهما (رعاية لجانب الفقراء) وقوله (ومن اشترى جارية للتجارة) ظاهر ، وحاصله أن النية إذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها ، وإذا تجردت عن العمل لاتعتبر فيما يتعلق

(وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة لا اتصال النية بالعمل ، بخلاف ما إذا ورث ونوى التجارة) لأنه لا عمل منه ، ولو ملكه بالهبة أو بالوصية أو النكاح أو الخلع أو الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله لاقتنائها بالعمل ، وعند محمد لا يصير للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة ، وقيل الاختلاف على عكسه (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء ، أو مقارنة لعزل مقدار الواجب)

المسافر مقبلاً والمفطر صائماً والمسلم كافراً والدابة علوفة بمجرد نية هذه الأمور ، والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوماً بعد في وقت تصبح فيه النية (قوله وإن اشترى شيئاً الخ) المراد ما تصبح فيه نية التجارة لا عموم شيء ، فإنه لو اشترى أرضاً خراجية أو عشرية ليتجر فيها لاتبج فيها زكاة التجارة ، وإلا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الأرض . وعن محمد في أرض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكاة مع العشر ، وإذا لم يصح بقيت الأرض علىوظيفتها التي كانت ، وكذا لو اشترى بذراً للتجارة وزرعه في عشرية استأجرها كان فيها العشر لا غير (قوله بخلاف ما إذا ورث) الحاصل أن نية التجارة فيما يشتره تصح بالإجماع وفيما يرثه لا تصح بالإجماع لأنه لا صنع له فيه أصلاً وفيما تملكه بقبول عقد مما ذكر خلاف . وجه الاعتبار أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقاً وإن تجردت عن الأعمال ، قال عليه الصلاة والسلام « نية المؤمن خير من عمله » إلا أنها لم تعتبر لحفاؤها حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت في هذه . وجه الآخر أن اعتبارها إذا طابقت المنوى وهو التجارة وهي مبادلة المال بالمال وذلك منتف بالهبة وما معها والذي في نفسه ترجيح الأول . ويلحق بالبيع بدل المؤجر ، فلو أجره ولده بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة ، وبالميراث ما دخل له من حبوب أرضه فنوى إمساكها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حول (قوله ولا يجوز الخ) حصر الجواز في الأمرين ، فأفاد أنه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو إلى آخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء إلا زكاة ما تصدق به على قول محمد ، ولو دفعها للوكيل فالعبرة لنية

ثبوته بالجوارح ، والتجارة عمل الجوارح فلا تتحصل بمجرد النية لأنها تصاح لترك الفعل دون لإنشائه . قال (وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة) مبناه ما تقدم ، فإنه إذا اشترى ونوى قرنت نيته بالعمل ، وإذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل لما أن الميراث يدخل في ملكه بغير عمله وصنعه حتى أن الجنين يرث وإن لم يكن منه فعل (ولو ملكه بالهبة أو بالوصية) أو بغيرهما مما ذكر في الكتاب (ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف لاقتنائها بالعمل وهو القبول . وعند محمد لا يكون للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة) لأن هذه العقود ليست بتجارة . والحاصل أن ما يدخل في ملك الرجل على نوعين : نوع يدخل بغير صنعه كالإرث . ونوع يدخل بصنعه وهو أيضاً على نوعين : ببذل مالى كالشراء والإجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد ، وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية ، فالذى يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية التجارة مجردة بالاتفاق ، والذي يدخل ببذل مالى يعتبر فيه نية التجارة بالاتفاق ، والذي يدخل ببذل غير مالى أو بغير بدل فقد اختلف فيه على ما ذكرنا . قيل قوله وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على إطلاقه ، فإن من اشترى شيئاً لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة كمن اشترى أرضاً عشرية أو خراجية بنية التجارة فإنه لا تجب فيه زكاة التجارة لأن نية التجارة فيها لا تصح ، لأنها لو صححت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الأرض وهو لا يجوز ، وإذا لم تصح بقيت الأرض على ما كانت . وقوله (وقيل الاختلاف على عكسه) يعنى ما نقل الاسيبيجاني في شرح الطحاوى عن القاضي الشهيد أنه ذكر في مختلفه هذا الاختلاف ، على عكس ما ذكر في الكتاب وهو أنه في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة ، وفي قول محمد يكون لها . قال (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء)

لأن الزكاة عبادة فكان من شرطها النية والأصل فيها الاقتران، إلا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم (ومن تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة سقط فرضها عنه استحسانا) لأن الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة إلى التعيين (ولو أدى بعض النصاب سقط زكاة المؤدى عند محمد) لأن الواجب شائع في الكل، وعند أبي يوسف لا تسقط لأن البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الأول.

المالك، وفيه بحث لبعضهم لم يعرج عليه في فتاوى قاضيخان. قال: أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الأمر من زكاة ماله من غير أن يتلفظ به ثم تصدق بالمأمور جازت عن الزكاة انتهى. وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكاة قبل دفعه (قوله كتقديم النية الخ) حاصله إلحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع حقوق لزوم الحرج في إلزام المقارنة، وسببه في الزكاة تفرق الدفع للكثيرين (قوله سقط فرضها عنه) بشرط أن لا ينوى بها واجبا آخر من نذر وغيره سواء نوى النفل أو لم تحضره النية، بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة. والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان، بخلاف الإمساك انقسم إلى عادة وعبادة فاحتاج إلى تمييز بالقصد، وإذا وقع أداء الكل قربة فيما نحن فيه لم ينجح إلى تعيين الفرض لأن الفرض أنه دفع الكل والحاجة إلى تعيين الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدى وسائر الأجزاء، وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب (قوله لأن الواجب شائع في الكل) فصار كهلاك البعض فسقط زكاته (قوله بخلاف الأول)

لأن الزكاة عبادة فلا بد لها من نية، ولا معتبر بها إلا إذا قارنت العمل، فإن قارنت الأداء فظاهر. وإن قارنت عزل مقدار الواجب فلما ذكر بقوله (إلا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا) فإننا لو شرطنا وجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقديم النية في الصوم، وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة) أي غير ناو لها (سقط عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لا يسقط، قيل وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلاة. وجه الاستحسان ما ذكره (أن الواجب جزء منه) أي من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أي في الجميع، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين. ولقائل أن يقول: الواجب متعين بتعيين المؤدى أو بتعيين الشارع، لاسبيل إلى الأول بكونه خلاف المفروض، والثاني إنما يعتبر إذا لم يزاحمه مزاحم كصوم رمضان، وهذا ليس كذلك لأن النفل مشروع. والجواب أنه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن أطلق نية الحج وعليه حجة الإسلام. والمفروض عدم تعيينه نصا لدلالة. ولوسلك ههنا المسلك الذي سلكته في التقرير وهو أن يقال الزكاة سقطت عنه لأنه أداها والسقوط عنه إنما هو تخفيف عليه فيكتفى بمطلق النية تيسيرا لعله كان أسهل مأخذا (ولو أدى بعض النصاب سقطت زكاة المؤدى عند محمد لأن الواجب شائع) فلو تصدق بالجميع سقط الجميع، فكذا إذا تصدق ببعض اعتبارا للبعض بالكل. وعند أبي يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدى غير متعين لمحلية بعض الواجب الذي يخصه لكون الباقي محلا للواجب فوجدت

(قوله وعند أبي يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدى غير متعين الخ) أقول: قال العلامة الكاظمي: لأن كل بعض محل للواجب، ثم إنه كما يحتاج إلى إسقاط الواجب من المؤدى يحتاج إلى إسقاط الواجب عن الباقي، فقدار الواجب عن المؤدى جاز أن يقع عن الباقي فلا يقع عنها لعدم الأولوية، ووجود المزاحمة مع عدم قاطع المزاحمة، بخلاف ماله أدى الكل فإن المزاحمة انهدمت هنا فسقط عنه الواجب ضرورة لوجود

(باب صدقة السوائم)

(فصل في الإبل)

أى التصديق بالكل للتيقن بإخراج الجزء الذى هو الزكاة ، بخلاف الهلاك فإنه لا يصنع له فيه . وعلى هذا لو كان له دين على فقير فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة أو لم ينبو لأنه كالهلاك ، ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقي . ولو نوى به الأداء عن الباقي لأن الساقط ليس بمال والباقي في ذمته يجوز أن يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه ، ولذا لا يجوز أداء الدين عن العين ، بخلاف العكس . ولو كان الدين على غنى فوهبه منه بعد وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب عايه ، وقيل لا يضمن كأنه بناء على أنه استهلك أو هلك . هذا ، والأفضل في الزكاة الإعلان ، بخلاف صدقة التطوع .

(باب صدقة السوائم)

سامت الماشية سوما وأسامها ربها أسامة . بدأ محمد رحمه الله في تفصيل أموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان في كتبه كذلك لأنها كانت إلى العرب ، وكان جل أموالهم وأنفسها الإبل فبدأ بها . والسائمة التى ترعى ولا تعلق في الأهل . وفي الفقه : هى تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولاً أو أكثره ، وسيأتى تفسير السائمة في الهداية ونذكر هناك الخلاف . فلو أسيمت للحمل والركوب

مزاحمة سائر الأجزاء ، بخلاف ما إذا تصدق بالجميع بلانية فإنه لم يبق ثم مزاحمة . ولقائل أن يقول : الباقي محل للواجب كله أو لحصته ، والأول عين النزاع ، والثاني هو المطلوب . وروى أن أبا حنيفة مع محمد في هذه المسئلة .

(باب صدقة السوائم)

ذكر في المبسوط أن محمداً بدأ في كتاب الزكاة بزكاة المواشى اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذكر الصدقة وأراد بها الزكاة اقتداء بقوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية : أى رعت سوما وأسامها صاحبها أسامة .

(فصل في الإبل)

بدأ في باب صدقة السوائم بفصل الإبل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أبي بكر رضى الله عنه هكذا . والذود من الإبل من الثلاث إلى العشر ، وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها . وإضافة خمس إلى ذود كالإضافة في قوله - تسعة رهط - فى كونها إضافة العدد إلى مميزه الذى هو بمعنى الجمع ، كأنه قال تسعة أنفس .

أصل النية وعدم المزاحمة انتهى . وأنت غير بأن قوله عدم الأولوية قابل للمنع (قوله ولقائل أن يقول الباقي محل للواجب كله أو لحصته الخ) أقول : المراد أن الباقي يصلح أن يؤدى منه الواجب كله فلا يتمين البعض المصدق به للفقير المحلية بعض الواجب الذى يخصه فلا يحكم بسقوطه به فليتأمل .

(باب صدقة السوائم)

(فصل في الإبل)

قال رضى الله عنه (ليس في أقل من خمس ذود صدقة ، فإذا بلغت خمسا سائمة ، وحال عليها الحول ففيها شاة إلى تسع ، فإذا كانت عشرا ففيها شاتان إلى أربع عشرة ، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه إلى تسع عشرة ، فإذا كانت عشرين ففيها أربع شياه إلى أربع وعشرين ، فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) وهى التى طعنت فى الثانية (إلى خمس وثلاثين ، فإذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون) وهى التى طعنت فى الثالثة إلى خمس وأربعين (فإذا كانت ستا وأربعين ففيها حقة) وهى التى طعنت فى الرابعة (إلى ستين ، فإذا كانت إحدى وستين ففيها جذعة) وهى التى طعنت فى الخامسة (إلى خمس وسبعين ، فإذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون إلى تسعين ، فإذا كانت إحدى

لم تكن السائمة المستلزمة شرعا لحكم وجوب الزكاة ، بل لا زكاة فيها ؛ ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة ، وقد عين فى الكتاب أسنان المسميات . وأما اشتقاق الأسماء فسميت بنت المخاض به لأن أمها تكون مخاضا بغيرها عادة : أى حاملا . ويسمى أيضا وجع الولادة مخاضا ، قال الله تعالى - فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة - وبنت اللبون لأن أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى ، والحقة لأنها حق لها أن تركب ويحمل عليها ، والجذعة لمعنى فى أسنانها يعرفه أهل اللغة (قوله ليس فى أقل من خمس ذود) الذود : يقال من ثلاثة من الإبل إلى عشرة ، وقد استعملها هنا فى الواحد على نظير استعمال الرهط فى قوله تعالى - تسعة رهط - وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصديق رضى الله عنه على ما سنده عنه . واعلم أن تقدير النصاب والواجب أمر توفيقى . وفى المبسوط : إن إيجاب الشاة فى خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » والشاة تقرب من ربع عشر الإبل ، فإن الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين ، فإيجاب الشاة فى خمس كإيجاب الخمسة فى مائتين اهـ . وسيأتى فى الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح ، بخلاف ما قال وسننهنك عليه . ثم ظاهر الغاية فى قوله إلى تسع كونها غاية للوجوب . وإنما يتمشى على قول محمد رحمه الله لأنه جعل الزكاة واجبة فى النصاب . والعفو

فإن قيل : الأصل فى الزكاة أن تحب فى كل نوع منه فكيف وجبت الشاة فى الإبل ؟ قلت : بالنص على خلاف القياس ، ولأن الواحد من خمس خمس والواجب هو ربع العشر ، وفى إيجاب الشقص ضرر عيب الشركة فأوجب الشاة لأنها تقوم بربع عشر الإبل لأنها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض بأربعين درهما ، فإيجابها فى خمس من الإبل كإيجاب الخمس فى المائتين من الدراهم . قوله (فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) على هذا اتفقت الآثار وأجمع العلماء ، إلا ما روى شاذا عن على رضى الله عنه أنه قال : فى خمس وعشرين خمس شياه ، وفى ست وعشرين بنت مخاض . قال سفيان الثورى : هذا غلط وقع من رجال على رضى الله عنه ، أما على فإنه أفقه من أن يقول هكذا ، لأن فى هذا موالة بين الواجبين لا وقص بينهما ، وهو خلاف أصول الزكوات فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب . وقوله (وهى التى طعنت) أى دخلت (فى الثانية) وإنما سميت بنت مخاض لمعنى فى أمها لأن أمها صارت مخاضا بأخرى : أى حاملا ، وكذلك سميت بنت لبون لمعنى

(قوله وهو خلاف أصول الزكوات ، فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب) أقول : لعل المراد زكوات الإبل ، وإلا لنى زكاة

وتسعين ففيها حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم (ثم)

والغاية غاية إسقاط لأن المعنى وجوب الشاة مستمر إلى تسع . واعلم أن الواجب في الإبل هو الإناث أو قيمتها ، بخلاف البقر والغنم فإنه يستوى فيه الذكورة والأنوثة (قوله بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم) منها كتاب الصديق رضى الله عنه لأنس بن مالك ، رواه البخارى وفرقه في ثلاثة أبواب عن ثمانية : أن أنسا حدثه أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم . هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله ، فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها ، ومن سئل فوقه فلا يعطه . في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة . فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى ، فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى ، فإذا بلغت ستا وأربعين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة . فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون . فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الحمل . فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون . وفي كل خمسين حقة . ثم ساق بقية الحديث في الغنم . ثم ذكر في الباب الثاني عن ثمانية وقال فيه : من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فلإنها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهما ، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة . فلإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين . ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فلإنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ، ومن بلغت صدقته بنت لبون وايسر عنده وعنده بنت مخاض فلإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين انتهى . فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة . وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذي اعتبره في المبسوط لأن الظاهر أنه إنما يجعل عند عدمها قيمتها إذ ذلك . ثم قال : وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى مائة وعشرين شاة ، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه ، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة شاة . فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء

في أمها فلإنها لبون بولادة أخرى . وسميت حقة لمعنى فيها وهو أنه حق لها أن تركب وتحمل عليها ، وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى في أسنانها معروف عند أرباب الإبل وهي أعلى الأسنان التي تؤخذ في زكاة الإبل ، وبعده ثنى وسديس وبازل ، ولا يجب شيء من ذلك لنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس . واعلم أن من صفات الواجب في الإبل الأنوثة ، قال صاحب التحفة لا يجوز فيها سوى الإناث إلا بطريق القيمة . وقيل في ذلك بأن الشرع جعل الواجب في نصاب الإبل الصغار دون الكبار ، بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها وإنما تجوز بالثني فصاعدا ، وكان ذلك تيسيرا لأرباب المواشي ، وجعل الواجب أيضا من الإناث لأن الأنوثة تعد فضلا

البقر لا يتلو الوقص الوجوب فيما بين الأربعين والستين على ظاهر الرواية كما سيجى (قوله وقيل في ذلك بأن الشرع) أقول : القائل هو صاحب النهاية (قوله وإنما يجوز بالثني فصاعدا) أقول : يعنى من السديس والبازل (قوله بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها الخ) أقول : لا يقل الواجب أو ينقطع بالصرف إلى الأضحية .

إذا زادت على مائة وعشرين (تستأنف الفريضة) فيكون في الخمس شاة مع الحقتين ، وفي العشر شاتان ، وفي خمس عشرة ثلاث شياه ، وفي العشرين أربع شياه ، وفي خمس وعشرين بنت مخاض ،

ربها ، وفي الرقة ربع العشر ، فإذا لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها . وفي الباب الثالث عن ثمانية أن أنسا حدثه فساق الحديث ، وفيه « لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا أن يشاء المصدق » . ورواه أبو داود في سننه حديثا واحدا وزاد فيه : « وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية » وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح ، قاله البيهقي . ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه فذكره على وفاق ما تقدم ، وزاد فيه : « لا يجمع بين متفرق ، ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة » ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعه ، وإنما رفعه سفيان بن حسين ، وسفيان هذا أخرجه له مسلم واستشهد به البخاري ، وقد تابع سفيان على رفعه سليمان بن كثير ، وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه . وزاد فيه ابن ماجه بعد قوله وفي خمس وعشرين بنت مخاض : فابن لبون ذكر ، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر ، وزاد فيه أبو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال : هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ، قال ابن شهاب : أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها ، وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث ، وقال فيه : فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومائة ، فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقنة حتى تبلغ تسعا وثلاثين ومائة ، فإذا كانت أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة ، فإذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحقنة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة ، فإذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة ، فإذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقائق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة ، فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقائق أو خمس بنات لبون . ثم ذكر سائمة الغنم على ما ذكر سفيان ابن حسين ، وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذي . وقد اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الألفاظ وهي : وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية ، ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ، ولا بأس ببيان المراد إذ كان مبنى بعض الخلاف ، وذلك إذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والرأعي والفحل والمحل تجب الزكاة فيه عنده لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يجمع بين متفرق » الحديث . وفي عدم وجوب تفريق المجتمع ، وعندنا لا تجب إلا لو وجبت على كل واحد فيما دون النصاب . لنا هذا الحديث ، ففي الوجوب الجمع بين الأملاك المتفرقة إذ المراد الجمع والتفريق في الأملاك لا الأمكنة ، ألا ترى أن النصاب المفرق في أمكنة مع وحدة الملك تجب فيه ، ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي أن يجعلها نصابين بأن يفرقها في مكانين ، فعنى لا يفرق بين مجتمع : أنه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلا أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين وثلاثة ، ولا يجمع بين متفرق : لا يجمع مثلا بين الأربعين المتفرقة بالملك بأن تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال أن لكل عشرين . قال : وما كان بين خليطين الخ ، قالوا أراد به إذا كان بين

في الإبل فصار الواجب وسطا ، وقد جاءت السنة بتعيين الوسط ولم تعين الأنوثة في البقر والغنم لأن الأنوثة فيهما تعدّ فضلا . وقوله (تستأنف الفريضة) تفسير الاستئناف أنه لا يجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا

إلى مائة وخمسين فيكون فيها ثلاث حقا ، ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة ، وفي العشر شاتان ، وفي خمس عشرة ثلاث شياه ، وفي العشرين أربع شياه ، وفي خمس وعشرين بنت مخاض ، وفي ست وتلاثين بنت لبون ، فإذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها أربع حقا إلى مائتين

رجلين إحدى وستون مثلاً من الإبل لأحدهما ست وتلاثون وللآخر خمس وعشرون ، فأخذ المصدق منها بنت لبون وبنت مخاض فإن كل واحد يرجع إلى شريكه بحصة ما أخذه الساعي من ملكه زكاة شريكه ، والله أعلم . ومنها كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي في الدييات وأبو داود في مراسيله عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والدييات ، وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت على أهل اليمن ، وهذه نسختها : بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد النبي صلى الله عليه وسلم إلى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذى رعين ومعاقر وهمدان ، أما بعد : فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغنم خمس الله ، وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السماء ، وما كان سيحاً أو كان بعلاً فيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق ، وما سقى بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر ، وفي كل خمس من الإبل سائمة شاة إلى أن تبلغ أربعاً وعشرين ، فإذا زادت واحدة على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض ، فإن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه : وفي كل ثلاثين باقورة تبع أو جذعة ، وما كل أربعين باقورة بقرة . ثم ذكر صدقة الغنم وفيه : وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم ، وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم ، وليس فيما دون خمسة أواق شيء ، وفي كل أربعين ديناراً ديناراً « وفي الكتاب أيضاً : « إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشرار بالله ، وقتل النفس المؤمنة بغير حق ، والفرار في سبيل الله يوم الزحف ، وعقوق الوالدين ، ورمي المحصنة ، وتعلم السحر ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم . ثم ذكر جملاً في الدييات « قال النسائي : وسليمان بن أرقم متروك ، وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه : أخبرنا معمر عن عبد الله بن أبي بكر به ، وأخرجه الدارقطني عن إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر به ، ورواه ابن حبان في صحيحه ، والحاكم في المستدرک ، كلاهما عن سليمان بن داود : حدثني الزهري به . قال الحاكم : إسناده صحيح وهو من قواعد الإسلام . وقال أحمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح . قال ابن الجوزي : يشير بالصحة إلى هذه الرواية لا إلى غيرها ، وقال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم : تلقها الأمة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وهي دائرة على سليمان بن أرقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف . لكن قال الشافعي في الرسالة : لم يقبلوه حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال يعقوب بن سفيان الفسوي : لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصبح منه ، فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم اه . وتضعيف سليمان بن داود الخولاني معارض بأنه أنثى جماعة من الحفاظ عليه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي (قوله إلى مائتين) وإذا صارت

فإذا بلغت خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان ، فقوله مع الحقتين قيد فيما يأتي بعده إلى قوله بنت مخاض . وقوله (إلى مائة وخمسين) يعني من أول النصاب فتكون جملة النصاب مائة وخمسة وأربعين لحقتين وبنت مخاض فإذا زادت على ذلك خمسة صارت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقا . وقوله (ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة)

ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين وهذا عندنا . وقال الشافعي : إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنات لبون ، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين بنت لبون » من غير شرط عود ما دونها . ولنا أنه عليه الصلاة والسلام كتب في آخر ذلك في كتاب عمر و بن حزم « فما كان

مائتين فهو بالخيار إن شاء أدى أربع حقاك وإن شاء خمسة بنات لبون (قوله كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) يعني في خمس شاة مع الأربع حقاك أو الخمسة بنات لبون ، وفي عشر شاتان معها ، وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها ، وفي عشرين أربع معها ، فإذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ، ففيها بنت مخاض معها ، إلى ست وثلاثين فبنت لبون معها ، إلى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاك حينئذ إلى مائتين وخمسين ، ثم تستأنف كذلك ، ففي مائتين وست وتسعين ستة حقاك إلى ثلاثمائة وهكذا ، وهو احتراز عن الاستئناف الأول (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) تقدم في كتاب أبي بكر في البخاري وأحمد مع الشافعي وعن مالك روايتان كذهبتنا وكذهب الشافعي (قوله ولنا أنه عليه الصلاة والسلام) روى أبو داود في المراسيل وإسحق بن راهويه في مسنده والطحاوي في مشكله عن حماد بن سلمة : قلت لقيس بن سعد : خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم ، فأعطاني كتابا أخبر أنه أخذه من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، وأخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم كتبه لجدّه ، فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل ، فقص الحديث إلى أن بلغ عشرين ومائة ، فإذا كانت أكثر من عشرين ومائة فإنها تعاد إلى أول فريضة الإبل ، ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الأخرى عنه مما قدمناه ، ورواية الصحيح من كتاب الصديق والأثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود بما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف ، وما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن سفيان عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كذهبنا عورض بأن شريكا رواه عن أبي إسحق عن عاصم عن علي قال : إذا زادت الإبل على عشرة ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون ، إلا أن سفيان أحفظ من شريك . ولو سلم لايقاوم ما تقدم . قلنا إن سلم فإنما يتم لو تعارضا ، وليس كذلك لأن ما ثبتته هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعارض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا ، إنما فيه : إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ، ونحن نقول به لأننا أوجبنا كذلك ، إذ الواجب

يعني مع ثلاث حقاك ، وكذلك فيما بعده . وقوله (ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) قيده بذلك احترازا عن الاستئناف الذي بعد المائة والعشرين فإن ذلك ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقاك لعدم نصابهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين ، فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاك . وقوله (وهذا) أي الاستئناف بعد المائة والعشرين وبعد المائة والخمسين وبعد المائتين (مذهبنا) وهو مذهب علي وابن مسعود (وقال الشافعي إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنات لبون ، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فيجب في كل أربعين بنت لبون ، وفي كل خمسين حقة) واستدل على ذلك بما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين بنت لبون » ولم يشترط عود ما دونها

أقل من ذلك ، ففي كل خمس ذود شاة » فنعمل بالزيادة (والبخت والعرب سواء) في وجوب الزكاة لأن مطلق الاسم يتناولهما

في الأربعين هو الواجب في ست وثلاثين ، والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين ، ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه فتوجهه بما رويناه ، وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار ؛ ألا ترى إلى ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ، ثم أخرجها عمر فعمل بها ، ثم أخرجها عثمان فعمل بها ، ثم أخرجها علي فعمل بها ، فكان في إحدى الروايتين : في إحدى وتسعين حقتان إلى عشرين ومائة ، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون » الحديث ، ورواه أبو داود والترمذي . قال في شرح الكنز : وقد وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية (قوله والبخت والعرب) جمع عربي للبهائم وللأناس عرب ، ففرقوا بينهما في الجمع ، والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية ، والأعراب أهل البدو . واختلف في نسبتهم ، والأصح أنهم نسبوا إلى عربية بفتحيتين وهي من تهامة لأن أباهم إسماعيل عليه السلام نشأ بها ، كذا في المغرب .

وهذه تنمة في زكاة العجاف : لا شك أن الواجب الأصلي هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال ، فيجابه فيما إذا كان الكل عجافا لإجحاف به فوجب الإيجاب بقدره ، وهذا تفصيله ، فإذا كان له خمس من الإبل فيها بنت مخاض وسط أو أعلى منها سنا لكنها النقصان حالها تعدلها ففيها شاة وسط ، فإن لم يكن فيها ما يساويها نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة أفضلها ، فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة إلى الشاة الوسط ، مثلا لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة أفضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط ، وعلى هذا فقس ؛ فلو كانت الإبل خمسا وعشرين حقا أو جذعا أو بنات مخاض أو بوازل ، فإن كان فيها بنت مخاض وسط أو ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط ، وإن شاء دفع التي تساويها ، وإن كان حقة أو أعلى منها بطريق القيمة وإن لم يكن فيها ما يساويها ولا هي فالواجب بنت مخاض تساوي أفضلها ، ولو كانت ستا وثلاثين بنات مخاض أو حقا أو جذعا أو بوازل ، فإن كان فيها ثنتان تعدل بنتي مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لإيجاب بنت لبون وسط لأن الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون ، وربما كان التفاوت بينهما يأتي على أكثر نصاب العجاف فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط ، فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون

يعني من غير أن يوجب في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير أن يوجب في الخمسين شاة ، ولنا حديث قيس بن ابن سعد رضي الله عنه قال : قلت لأبي بكر محمد بن عمرو بن حزم : أخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم ، فأخرج كتابا في ورقة وفيه : « فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استوفيت الفريضة ، فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة » فيعمل بالزيادة إذ ليس في حديثهم ما ينفي ذلك . وقد عملنا بحديثهم أيضا لأننا أوجبنا في الأربعين بنت لبون ، فإن الواجب في الأربعين ما هو الواجب في ست وثلاثين ، وكذلك أوجبنا في خمسين حقة . وقوله (والبخت والعرب سواء) البخت جمع

(فصل في البقر)

(ليس في أقل من ثلاثين من البقر السائمة صدقة ، فإذا كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع أو تبيعة) وهي التي طعنت في الثانية (وفي أربعين مسن أو مسنة) وهي التي طعنت في الثالثة ،

بقدرها ، وطريقه أن ينظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وإلى قيمة بنت لبون وسط ، فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوى أفضلها مما يليها في الفضل منها ؛ مثلاً كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوى أفضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل ، حتى لو كان أفضلها يساوى عشرين وتليه أخرى تساوى عشرة وجب بنت لبون تساوى عشرين وخمسة دراهم ، ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوى بنت مخاض وسط نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط ، فما وقع به التفاوت اعتبر في التي تلي أفضلها ، فيجب ذلك مع أفضلها أيضاً كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض ، حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين ففيها حقة تساوى أفضلها وثلاثة أخماس التي تليها في الفضل ، ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفي الإبل بنت مخاض تساوى خمسين وأخرى تساوى ثلاثين فالواجب حقة تساوى أربعة وسبعين ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التي تليها ، ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الإبل ثلاث تساوى كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوى ستين مثل ثنتين من أفضلها لأن التفاوت الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعيف . وإنما جعلنا بنت المخاض حكماً في الباب في كل الصور لأنها أدنى سن يتعلق به الوجوب ، والزيادة عليها عفو ، ولم يكنف بوجود واحدة منها تساوى بنت مخاض وسط لإيجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرنا .

(فصل في البقر)

قدمها على الغنم لقربها من الإبل في الضخامة ، والبقر من بقر إذا شق ، سمي به لأنه يشق الأرض وهو اسم جنس ، والتاء في بقرة للوحدة فيقع على الذكر والأنثى لا للتأنيث (قوله ففيها تبيع) سمي الحول من أولاد البقر به لأنه يتبع أمه بعد ، والمسن من البقر والشاة ماتمت له سنتان ، وفي الإبل ما دخل في السنة الثامنة . ثم لاتتبع الأنوثة في هذا الباب ولا في الغنم ، بخلاف الإبل لأنها لاتعدّ فضلاً فيهما بخلاف الإبل . ثم إن وجد في الثلاثين تبيع وسط وجب هو ، أو ما يساويه وجب تبيع يساوى الوسط ، وإن شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع . وإن كان الكل عجافاً ليس فيها ما يساوى تبيعاً وسطاً وجب أفضلها ، ولو كانت البقر أربعين وفيها مسنة وسط أو ما يساويها

بمحمى وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب إلى بختنصر والعرب جمع عربي . وإنما كانا سواء لأن اسم الإبل المذكور في الحديث يتناولهما واختلافهما في الصنف لا يخرجهما من النوع .

(فصل في البقر)

قدم فصل البقر على الغنم لمناسبتها ضخامة وقيمة ، وهو مشتق من بقر إذا شق ، وسمي به البقر لأنه يشق الأرض ، ولا خلاف في أن الثلاثين والأربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر في الكتاب . واختلفت الرواية فيما زاد على الأربعين على ما يذكر . والتبيع من ولد البقر ما يتبع أمه ، والمسن منه ومن الشاة ماتمت له سنتان ،

بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً رضي الله عنه (فإذا زادت على أربعين وجب في الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) عند أبي حنيفة ؛ ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة ، وفي الاثنتين نصف عشر مسنة ، وفي الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة .

فعلى ما عرف في الثلاثين ، وإن كان الكل عجافاً وجب أن ينظر إلى قيمة تباع وسط لأنه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو وإلى قيمة مسنة وسط ، فما وقع به التفاوت وجب نسبته في أخرى تلي أفضلها في الفضل ؛ مثلاً لو كانت قيمة التبيع الوسط أربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوى أفضلها وربع التي تليها في الفضل ، حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوى خمسة وثلاثين ، ولو كانت ستين عجافاً ليس فيها ما يساوى تبيعان وسطاً ففيها تبيعان من أفضلها إن كانا ، وإلا فاثنتان من أفضلها ، وإن كان فيها تبيع وسط أو ما يساويه وجب التبيع الوسط وآخر من أفضل الباقي (قوله بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً) أخرج أصحاب السنن الأربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبعية ، ومن كل أربعين مسنة ، ومن كل حالم يغني محتملاً » ديناراً أو عدله من المعافر ثياب تكون باليمن « حسنه الترمذي . ورواه بعضهم مرسلًا وهذا أصح . ويعني بالدينار من الحالم الجزية . ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . وأعله عبد الحق بأن مسروقاً لم يلق معاذاً ، وصرح ابن عبد البر بأنه متصل ، وأما ابن حزم فإنه قال في أول كلامه إنه منقطع وإن مسروقاً لم يلق معاذاً ، وقال في آخره : وجدنا حديث مسروق إنما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكاة البقر ، ومسروق عندنا بلا شك أدرك معاذاً بسنه وعقله وشاهد أحكامه يقيناً وأقوى في زمن عمر وأدرك النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو رجل كان باليمن أيام معاذ بنقل الكافة من أهل بلده عن معاذ في أخذه لذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم انتهى : وحاصله أنه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ ، وهو ما فشا من أهل بلده أن معاذاً أخذ كذا وكذا . والحق قول ابن القطان إنه يجب أن يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة مالم

وإنما خير بين الذكر والأنثى لأن الأنثى في البقر لاتعد فضلاً كما تقدم . وقوله (بهذا) أي بما ذكرنا من التبيع والتبيعة في ثلاثين والمسن والمسنة في أربعين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً ، فإذا زادت على الأربعين) فقد روى عن أبي حنيفة ثلاث روايات . ففي رواية الأصل (يجب في الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة (وفي الثنتين نصف عشر مسنة) وذلك جزء من أربعين جزءاً من مسنة لأن الأربعة عشر للأربعين وربع الأربعة واحد فيكون ربع العشر جزءاً من أربعين جزءاً ونصف العشر جزءين من أربعين جزءاً لأن عشر الأربعين أربعة ونصف الأربعة اثنان . وفي رواية الحسن عنه : لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين ، ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تباع . وفي رواية أسد بن عمرو عنه وهو قول أبي يوسف ومحمد : لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين . وجه الأول أن العفو فيما بين الثلاثين والأربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصاً ، بخلاف القياس لما فيه من إخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضى وهو إطلاق قوله تعالى - نخذ من أموالهم صدقة - وقيام الأهلية ولا نص ههنا فأوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا التشقيص ، وإن كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعدل لإخلائه عن الواجب . ووجه رواية الحسن أن معنى هذا النصاب : أي نصاب البقر على أن يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الأربعين وبعد الستين فيكون بين الأربعين والخمسين كذلك لكنه يغير بين إعطاء ربع مسنة وثلث تباع لأن الزيادة على الأربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين فيغير

وهذه رواية الأصل لأن العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا . وروى الحسن عنه أنه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين ، ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع ، لأن مبنى هذا النصاب على أن يكون بين كل عقدين وقص ، وفي كل عقد واجب . وقال أبو يوسف ومحمد : لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين ، وهو رواية عن أبي حنيفة لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ « لا تأخذ من أوقاص البقر شيئا » وفسره بما بين أربعين إلى ستين . قلنا : قد قيل إن المراد منها الصغار

يعلم عدم اللقي . وأما على ما شرطه البخاري وابن المديني من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه ، وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج به على ما وجهه ابن حزم (قوله وهذه رواية الأصل) عن أبي حنيفة فيما زاد على الأربعين ثلاث روايات : هذه ، ورواية الحسن أن لا شيء حتى تبلغ خمسين ، والرواية الثالثة كقولهما وجه الأولى عدم المسقط مع أن الأصل أن لا يخلى المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب . وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطني والبخاري من حديث بقة عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا إلى اليمن ، فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا أو تبيعا ، ومن كل أربعين مسنة ، قالوا فالأوقاص ؟ قال : ما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشيء . وسأله إذا قدمت عليه ، فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال : ليس فيها شيء » قال المسعودي : والأوقاص ما بين الثلاثين إلى أربعين والأربعين إلى ستين . وفي السند ضعف . وفي المتن أنه رجع فوجده عليه الصلاة والسلام حيا ، وهو موافق لما في معجم الطبراني ، وفي سنده مجهول . وفيه أعنى معجم الطبراني حديث آخر من طريق بن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن أبي حبيب عن سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم أن معاذ قال « بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أصدق أهل اليمن ، فأمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا ، ومن كل أربعين مسنة ، ومن الستين تبيعين ، ومن السبعين مسنة وتبيعا ، وأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن يبلغ مسنة أو جذعا » وهو مرسل ، وسلمة بن أسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين ، ولم يذكرهما ابن أبي حاتم في كتابه . واعترض أيضا بأن معاذ لم يدركه عليه الصلاة والسلام حيا . في الموطأ عن طاوس « أن معاذ » الحديث وفيه « فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يقدم معاذ » وطاوس لم يدرك معاذ . وأخرج في المستدرک عن ابن مسعود قال « كان معاذ بن جبل شابا جميلا حلما سمحا من أفضل شباب قومه ولم يكن يملك شيئا ، ولم يزل يدان حتى أغرق ماله كله في الدين ، فازمه غرماؤه حتى تغيب عنهم أياما في بيته ، فاستأذنوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل في طلبه ، فجاء معه غرماؤه » فساق الحديث إلى أن قال « فبعثه إلى اليمن وقال له : لعل الله أن يجبرك ويؤدى عنك دينك ، فخرج معاذ إلى اليمن فلم يزل بها حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ » الحديث بطوله . قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين . وفي مسند أبي يعلى « أنه قدم فسجد للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : يا معاذ ما هذا ؟ قال : وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظماهم وقالوا هذا نحية الأنبياء ، فقال عليه الصلاة والسلام : كذبوا على أنبيائهم ، لو كنت آمر أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » وفي هذا أن معاذ أدركه عليه الصلاة والسلام حيا (قوله قد قيل إن المراد بها الصغار) فتعارض التفسيران ، فلا تسقط الزكاة بالشك بعد تحقق السبب ، ثم إن كان خلاف القياس من حيث

بينهما . ووجه رواية أسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « لا تأخذ من أوقاص البقر شيئا » وفسره بما بين أربعين إلى ستين ، والأوقاص جمع وقص بفتح القاف ، وهو ما بين الفريضتين . قلنا : قد قيل

(ثم في الستين تبيعان أو تبيعتان ، وفي سبعين مسنة وتبيع ، وفي ثمانين مسنتان ، وفي تسعين ثلاثة أتبعه ، وفي المائة تبيعان ومسنة. وعلى هذا يتغير الفرض في كل عشر من تبيع إلى مسنة ومن مسنة إلى تبيع) لقوله عليه الصلاة والسلام « في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبعة ، وفي كل أربعين مسن أو مسنة » (والجواميس والبقر سواء) لأن اسم البقر يتناولهما إذ هو نوع منه ، إلا أن أوهام الناس لا تنسب إليه في ديارنا لقلته ، فلذلك لا يحنث به في يمينه لا يأكل لحم بقر ، والله أعلم .

(فصل في الغنم)

(ليس في أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة ، فإذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة إلى مائة وعشرين ، فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين ، فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه ، فإذا بلغت أربع مائة ففيها أربع شياه ، ثم في كل مائة شاة شاة) هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي كتاب أبي بكر رضى الله عنه ، وعليه انعقد الإجماع (والضأن والمعز سواء) لأن لفظة الغنم شاملة لكل

أنه إيجاب الكسور فقولهما مخالفه من وجهين : إثبات العفو بالرأى ، وكونه خارجا عن النظر في بابه ، فإن الثابت في هذا الباب جعل العفو تسعا تسعا ، والكسور في الجملة لها وجود في التقدين ، لكن دفع المصنف هذا ينفي بما صرح به في رواية الطبراني من قوله « وأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن تبلغ مسنة أو جدعا » وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الأموال ، لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية أو حسنها ، والله أعلم .

(باب صدقة الغنم)

سميت بذلك لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي كتاب أبي بكر تقدم في صدقة الإبل فارجع إليه (قوله والضأن والمعز سواء) أى في تكميل النصاب لا في أداء الواجب ، وسنذكر الفرق بينهما في ذلك آخر الباب ، والمتولد من ظني ونعجة له حكم أمه فيكون شاة . وفي العجاف إن كانت ثنية وسط تعينت وإلا واحدة من أفضلها ، فإن كانت نصابين أو ثلاثة كرامة وإحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها ، وإن بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتعجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود مثاله مائة وإحدى وعشرون وعنده ثنية وسط وجبت هي وأخرى عجفاء ، أو مائتان وواحدة وعنده

إن المراد بها الصغار : يعنى أن المراد بالأوقاص العجاويل ونحن نقول بذلك . وقوله (ثم في الستين تبيعان) الغنم ظاهر لا يحتاج إلى شرح .

(فصل في الغنم)

قدم فصل زكاة الغنم على الخيل ، إما لكون الحاجة إلى بيانه أمس لكثرة ، وإما لكونه متفقا عليه . والغنم اسم جنس يقع على الذكر والأنثى ، وما في الكتاب ظاهر إلا كلمات نذكرنا . قوله (والضأن والمعز سواء)

(فصل في الغنم)

والنص ورد به . ويؤخذ الثني في زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة . والثني منها منها ما تمت له سنة ، والجذع ما أتى عليه أكثرها . وعن أبي حنيفة وهو قولهما أنه يؤخذ عن الجذع لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع والثني » ولأنه يتأدى به الأضححية فكذا الزكاة . وجه الظاهر حديث علي رضي الله عنه موقوفا ومرفوعا « لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني فصاعدا » ولأن الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ، ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز ، وجواز التضحية به عرف نصا . والمراد بما روى الجذعة من الإبل (ويؤخذ في زكاة الغنم المذكور والإناث) لأن اسم الشاة ينتظمهما ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » .

ثنتان سمينتان تعينتا مع عجفاء ، أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقي ، ولو هلكت السمينية بعد الوجوب جعلت كأن لم تكن عند أبي حنيفة ، ووجب عجفاوان بناء على صرف الهالك إلى النصاب الأخير وجعل الهالك كأن لم يكن ، وعندهما بهلاك السمينية ذهب فضل السمن فكأن الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة مائتا جزء وجزء ، ويبقى الباقي بناء على أن الواجب واجب في الكل من النصاب والعفو وصرف الهالك إلى الكل على الشيوع ، ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينية فعنده لما وجب الصرف إلى النصاب الزائد على الأول صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل إلا السمينية فيبقى الواجب جزء من أربعين جزءا من شاة وسط وسط الباقي . وعندهما تبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينية وعجفاوان كل شاة مائتا جزء وجزء ، وحصتها جزء من السمينية وجزءان من العجفاوين (قوله والنص ورد به) أي باسم الغنم في كتاب أبي بكر على ما مر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع ») غريب بافظه ، وأخرج أبو داود والنسائي وأحمد في مسنده عن سعد قال « جاءني رجلان مرتدان فقالا : إنا رسول الله

يعني في تكميل النصاب لا في أداء الواجب لما سندر أن الجذع من المعز لا يجوز . وقوله (لأن النص ورد به) يعني ما كتب في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم « في أربعين من الغنم شاة » الحديث . وقوله (والجذع ما أتى عليه أكثرها) روى عن أبي علي الدقاق أنه ما طعن في الشهر التاسع . وعن أبي عبد الله الزعفراني أنه ما طعن في الشهر الثامن . وذكر في شرح الأقطع قال الفقهاء : إن الجذع من الغنم ما تمت له سنة أشهر . هذا تفسير علماء النجف . وعن الأزهرى : الجذع من المعز لسة أشهر ، ومن الضأن لثمانية أشهر ، والثني الذي ألقى ثنيته ، وهو من الإبل ما استكمل الستة الخامسة ودخل في السادسة ، ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ، ومن الفرس والبغل والحصان ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة ، وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرابع ، هذا تفسير أهل اللغة . وقوله (وعن أبي حنيفة وهو قولهما) يريد به ما روى الحسن عنه . وقوله (ولأنه يتأدى به الأضححية فكذا الزكاة) يعني أن باب الأضححية أضيق ، ألا ترى أن التضحية بالتبعية والتبعية لا يجوز ويجوز أخذها في الزكاة فإذا كان للجذع مدخل في الأضححية ففي الزكاة أولى . وقوله (وجواز التضحية) جواب عن قوله ولأنه يتأدى به الأضححية يعني أن جواز التضحية بالجذع عرف بنص خاص في التضحية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « نعمت الأضححية الجذع من الضأن » فلا يتعداها ، والزكاة ليست في معناها ، إذ المقصود بها إراقة الدم ، والجذع يقارب الثني في ذلك ، ولا كذلك الزكاة فلا تلحق بالأضححية دلالة .

(قوله وهو في كلها بعد الجذع الخ) . أقول : قوله هو راجع إلى قوله والثني الخ المذكور قبل سطرين (قوله والجذع يقارب الثني في ذلك) أقول : يعني لا يقارب في القيمة .

(فصل في الخيل)

(إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار : إن شاء أعطى عن كل فرس ديناراً ، وإن شاء قومتها وأعطي عن كل مائتي درهم خمسة دراهم) وهذا عند أبي حنيفة ، وهو قول زفر ، وقالوا : لا زكاة في الخيل لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة » وله قوله عليه الصلاة والسلام « في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم » وتأويل ما روياه فرس الغازي ، وهو المنقول عن زيد بن ثابت .

صلى الله عليه وسلم بعثنا إليك لتوثيقنا صدقة غنمك ، قلت : وما هي ؟ قالوا شاة ، قال : فعمدت إلى شاة ممتلئة مخاضاً وشحماً فقالا : هذه شافع وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نأخذ شافعاً ، والشافع التي في بطنها ولدها ، قلت : فأى شيء تأخذان ؟ قالوا : عناقاً جذعة أو ثنية ، فأخرجت إليهما عناقاً فقتلواها « وروى مالك في الموطأ من حديث سفيان بن عبد الله : أن عمر بن الخطاب بعثه مصدقاً فكان يعد السخل ، فقالوا : أتعد علينا السخل ولا تأخذ ؟ فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر : نعم نعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا تأخذها ، ولا تأخذ الأكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم ، وتأخذ الجذعة والثنية ، وذلك عدل بين غداء الغنم وخياره . قال النووي : سنده صحيح . وأما ما روى عن علي : لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني فغريب ، والله أعلم . فالدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية ، والحديث الأول صريح في رد التأويل الذي ذكره المصنف إن كان قول الصحابيّن تأخذ عناقاً جذعة أو ثنية له حكم الرفع أو لم يكن ، وكذلك قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعني ما روى عن أبي حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني .

(فصل في الخيل)

في فتاوى قاضيخان قالوا : الفتوى على قولهما ، وكذا رجع قولهما في الأسرار ، وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ صدقة الخيل جبراً ، وحديث « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة » روه في الكتب الستة ، وزاد مسلم « إلا صدقة الفطر » (قوله وتأويل ما روياه فرس الغازي) لاشك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كلها ، وكذا يتبادر منه للفرس

(فصل في الخيل)

وجه تأخيره عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح . وقوله (هو المنقول) أى تأويل ما روياه بفرس الغازي هو المنقول (عن زيد بن ثابت رضي الله عنه) فإن هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله ، فشاور الصحابة فروى أبو هريرة رضي الله عنه « ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة » فقال مروان لزيد بن ثابت : ماتقول يا أبا سعيد ؟ فقال أبو هريرة : عجباً من مروان أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول ماتقول يا أبا سعيد ؟ فقال زيد : صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أراد به فرس الغازي ، فأما ماجشر لطلب نسلها

(فصل في الخيل)

(قوله وأما ماجشر لطلب نسلها الخ) أقول : الجش لخراج الدواب للرحى

والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر

الملايس للإنسان ركوبا ذهاباً ومجيئاً عرفاً ، وإن كان لغة أعم من ذلك ، والعرف أم لك ، ويؤيد هذه الإرادة قوله في عبده : ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة ، فعلم أنه لم يرد النبي عن عموم العبد بل عبد الخدمة ، وقدر روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية ، وهو ما في الصحيحين في حديث مانعي الزكاة بطوله ، وفيه « الخيل ثلاثة : هي لرجل أجرة ، ولرجل ستر ، ولرجل وزر » وساق الحديث إلى قوله « فأما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهنيئاً لذلك الرجل ستر » الحديث ، فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده في ظهورها ، فغظف رقابها ينفي إرادة ذلك ، إذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس إلا الزكاة وهو في ظهورها حمل منقطع الغزاة والحاج ونحو ذلك ، هذا هو الظاهر الذي يجب البقاء معه ، ولا يخفى أن تأويلنا في الفرس أقرب من هذا بكثير لما حقه من القرينتين ولأنه تخصيص العام ، وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية ، ولا يجوز حمله على زكاة التجارة « لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال : لم ينزل على فيها شيء » فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحمير ، وما قيل إنه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن أبي عوانة عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة » وله طريق آخر عن أبي إسحق عن الحرث عن علي . قال الترمذي : سألت محمداً عن هذا الحديث فقال : كلاهما عندي عن أبي إسحق يحتمل أن يكون روى عنهما ، والعفو لا يكون إلا عن شيء لازم فممنوع ، بل يصدق أيضاً مع ترك الأخذ من الابتداء تفضلاً مع القدرة عليه ، فمن قدر على الأخذ من أحد وكان محققاً في الأخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكراً ورفقاً به صدق معه ذلك ويقدم ما في الصحيحين للقوة ، وقد رأينا هذا الأمر قد تقرر في زمن عمر فكيف يكون منسوخاً ؟ قال ابن عبد البر : روى فيه جويرية عن مالك حديثاً صحيحاً أخرجه الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال : رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر . وروى عبد الرزاق عن ابن جريج : أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول : ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلووس ، فندم البائع فلحق بعمر ، فقال : غضبني يعلى وأخوه فرسالي ، فكتب إلى يعلى أن الحق بي ، فأتاه فأخبره الخبر فقال : إن

ففيها الصدقة فقال كم ؟ فقال في كل فرس دينار أو عشرة دراهم (والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر) فإنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه يأمره أن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم ، وقيل كان ذلك في خيل العرب لتقاربها في القيمة ، وأما في أفراسنا فيقومها لا غير . فإن قيل : لو وجبت فيها الزكاة لكان للإمام أخذها جبراً ولو جبت في عينها كما في سائر السوائم وليس كذلك بالإجماع .

(قوله والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رضي الله عنه) أقول : إذا كان التخيير مروياً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومأثوراً عن زيد بن ثابت رضي الله عنه فما وجه تخصيص عمر رضي الله عنه بالمأثورية عنه

(١) (قوله يقيم الخيل) يراجع لفظة يقيم في الدارقطني ويحرم معناه اه مصححه :

(وليس في ذكورها منفردة زكاة) لأنها لا تتناسل (وكذا في الإناث المنفردات في رواية) وعنه الوجوب فيها

إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرسا يبلغ هذا فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئا ، خذ من كل فرس دينارا ، فقرر على الخيل دينارا دينارا . وروى أيضا عن ابن جريج : أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل ، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل : قال ابن شهاب : لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل . وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أنه قال : في الخيل السائمة التي يطلب نسلها ، إن شئت في كل فرس دينارا وعشرة دراهم ، وإن شئت فالقيمة ، فيكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكر أو أنثى ، فقد ثبت أصلها على الإجماع في كمية الواجب في حديث الصحيحين وثبتت الكمية ، وتحقق الأخذ في زمن الخليفين عمر وعثمان من غير تكبير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر على ما أخرج الدارقطني عن حارثة بن مضرب قال : جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا : إنا قد أصبنا أموالا خيلا ورقيقا وإنا نحب أن تركبه ، فقال : ما فعله صاحبنا قبلي فأفعله أنا ثم استشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا حسن ، وسكت على فسأله فقال : هو حسن لو لم تكن جزية راتبه يؤخذون بها بعدك ، فأخذ من الفرس عشرة دراهم ثم أعاده قريبا منه بذلك السند والقصة . وقال فيه : فوضع على كل فرس دينارا ، في هذا أنه استشارهم فاستحسنوه ، وكذا استحسنه على بشرط شرطه وهو أن لا يؤخذون به بعده ، وقد قلنا بمقتضاه إذ قلنا ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبرا ، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله يؤخذون بها مبنيا للمفعول ، إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطا بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة لأنه ما على المحسنين من سبيل ، وهذا حينئذ فوق الإجماع السكوتي . فإن قيل : استحسانهم إنما هو لقبولها منهم إذا تبرعوا بها وصرفها إلى المستحقين لا للإيجاب . قلنا رواية ، فوضع على كل فرس دينارا مرتبا على استحسانهم ، وما قدمناه من قول عمر ليعلى : خذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينارا يوجب خلاف ما قلت ، وغاية ما في ذلك أن ذلك هو مبدأ اجتهادهم ، وكأنهم - والله أعلم - رأوا أن ما قدمنا من حديث مانعي الزكاة يفيد الوجوب حيث أثبت في رقابها حق الله ، ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ ستر يعني من النار ، هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله في غائل البنات «كن له ستر من النار» وغيره ، ولأنه لا معنى لكون المراد ستر في الدنيا بمعنى ظهور النعمة ، إذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فإنه ثابت ، وإن نسي فثبت الوجوب وعدم أخذه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن في زمانه أصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل ، وما تقدم إذ أصحاب هذه إنما هم أهل المدائن والدشت والراكية ، وإنما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان ، ولعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه الصلاة والسلام «في كل فرس دينار» كما ذكره في الإمام عن الدارقطني بناء على أنه صحيح في نفس الأمر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين ، إذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهرا دون نفس الأمر ، على أن الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا إذ يكفي العلم بما اتفقوا عليه من ذلك (قوله وليس في ذكورها الخ) في كل من الذكور المنفردة والإناث المنفردة روايتان ، والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الإناث الوجوب .

أجيب بأنه لم يثبت له ذلك لأن الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعدي بالأخذ، ولم يجب من عينها لأن مقصود الفقير لا يحصل به لكونه غير مأكول اللحم عنده. وقوله (وليس في ذكورها منفردة زكاة لأنها لا تتناسل)

— ١٨٩ —

لأنها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ، وعنه أنها تجب في الذكور المنفردة أيضا (ولا شيء في البغال والحمير) لقوله عليه الصلاة والسلام « لم ينزل على شيء » والمقادير تثبت سماعا (إلا أن تكون للتجارة) لأن الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة ، والله أعلم .

(فصل)

(وليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة) عند أبي حنيفة إلا أن يكون معها كبار ، وهذا آخر أقواله وهو قول محمد ، وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب في المسان ، وهو قول زفر ومالك ، ثم رجع وقال فيها واحدة منها . وهو قول أبي يوسف والشافعي رحمهما الله .

(فصل)

(قوله وليس في الفصلان) جمع فصيل : ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض . والعجاجيل جمع عجول . ولد البقرة . والحملان جمع حمل بالتحريك : ولد الشاة . صورة المسئلة : اشترى خمسة وعشرين فصيلا أو حملا أو عجولا أو وهب له لا ينعقد عليها الحول ، حتى إذا مضى حول من وقت الملك لا تجب فيها بل إذا تم من حين صارت كبارا وتصور أيضا إذا كان له نصاب سائمة ففضي ستة أشهر فولدت نصابا ثم ماتت الأمهات وتم

استشكل بذكر الإبل والبقر والغنم منفردات فإنها لا تتناسل ووجبت فيها الزكاة . وأجيب بأن النماء شرط وجوب الزكاة لا محالة ، وهو في الخيل في التناسل لا غير ، ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة ، وأما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكاة . فإن قيل : فما وجه الرواية التي تجب فيها في الذكور المنفردة أيضا ولا نسل ثمة على ما ذكرتم ؟ أجيب بأن وجهها أن الآثار جعلتها نظير سائر أنواع السوائم ، فإنه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبه وبه يصير مال الزكاة فكانت كأنواعها . وقوله (لم ينزل على شيء) روى « أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الحمير فقال : لم ينزل على شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة - فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره - » .

(فصل)

قال صاحب النهاية رحمه الله : وجدت في هذا الموضع مكتوبا بخط شيخني رحمه الله : وجه مناسبة إيراد هذه المسئلة هنا هو أنه لما فرغ من بيان حكم كبار من السوائم شرع في بيان حكم الصغار . وأقول : ليس الفصل منحصر في ذلك بل فيه غيره . فكان الفصل ههنا كمسائل شتى تكتب في آخر الأبواب . والفصلان جمع الفصيل : وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن أمه . والحملان بهم الحاء وقيل بكسرها أيضا جمع الحمل : ولد الضأن في السنة الأولى . والعجاجيل جمع عجول : من أولاد البقر حين تضعه أمه إلى شهر ، كذا في المغرب . قيل في صورة المسئلة : رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان أو ثلاثين من العجاجيل أو أربعين من الحملان أو وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول أو لا ؟ على قول أبي حنيفة ومحمد لا ينعقد ، وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال عليها الحول من حين ما ملكها وجبت الزكاة .

(فصل)

(وليس في الفصلان)

(قوله حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة) أقول : فيه أنه حينئذ لم يبق محلا للنزاع حيث يوجب الواجب وهو

وجه قوله الأول أن الاسم المذكور في الخطاب ينتظم الصغار والكبار. ووجه الثاني تحقيق النظر من الجانبين كما

الحول على الأولاد (قوله الاسم المذكور في الخطاب) يعنى اسم الشاة (قوله تحقيق النظر من الجانبين) جانب صاحب المال بعدم إخراج مسنة ، وجانب الفقراء بعدم إخراج بالكلية كما يجب في المهازيل إلحاقا لنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال ردّ الواجب الأصلي وهو الوسط إلى واحد منها ولم يطل أصلا فكذا النقصان بالسن مع قيام الإسماء واسم الإبل ، إلا أن الردّ إلى واحدة منها يمنعنا من ترتيب السن في الإبل والبقر بأن يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة ، وهكذا تتبع ثم مسنة ، ولم يمنعنا في المهازيل فعملنا بقدر الممكن فقلنا لاشيء حتى تبلغ خمسا وعشرين فصيلا فيكون فيها فصيل ، ثم لاشيء حتى تبلغ ستا وسبعين ففيها فصيلان ، وهكذا في ثلاثين عجولا عجول ، ثم لاشيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان ، ثم لاشيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لأن السبب متى ثبت ثبت حكمه إلا بقدر المانع ، هذا على أقوى الروايات عن أبي يوسف وهي رواية محمد . وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد إذ قال : إنه عليه الصلاة والسلام أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب ، وفي ست وسبعين ثنتين في موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين ، ففي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو أوجبنا كان بالرأى لا بالنص ولا مدخل للرأى هنا

وقيل صورتها : إذا كان له نصاب سائمة فضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الأصول وبقيت الأولاد هل يبقى حول الأصول على الأولاد ؟ عندهما لا يبقى ، وعند الباقي يبقى . وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن أبي يوسف أنه قال : دخلت على أبي حنيفة فقلت : ما تقول فيمن ملك أربعين حملا ؟ فقال فيها شاة مسنة فقلت : ربما تأتي قيمة الشاة على أكثرها أو جميعها ، فتأمل ساعة ثم قال : لا ولكن تؤخذ واحدة منها ، فقلت : أيؤخذ الحمل في الزكاة ؟ فتأمل ساعة ثم قال : لا إذا لا يجب فيها شيء ، فأخذ بقوله الأول زفر ، وبقوله الثاني أبو يوسف ، وبقوله الثالث محمد ، وعدّ هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس بثلاثة أقاويل فلم يضع شيء منها (وجه قوله الأول إن الاسم المذكور في الخطاب) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « في خمس من الإبل السائمة شاة » (ينتظم الصغار والكبار) لأنه اسم جنس كاسم الآدى ، ولهذا لو حلف لا يأكل لحم إبل فأكل لحم الفصيل حنث . وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير ، وأخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لأن قيمتها قد تأتي على أكثر النصاب (وجه قوله الثاني) أنا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها كان إضرارا بصاحب المال وهو يقتضى عدم الوجوب ، ولو لم نوجب شيئا كان إضرارا بالفقراء لأن الصغار نصاب ، فإن الكبار يكمل بها نصاب وكل ما هو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل ، وعكسه الحملان فإنها لا يكمل بها نصاب فلا تكون في نفسها نصابا فأوجبنا واحدة منها كما في المهازيل فلنا لا نوجب فيها السمين وإنما نوجب واحدة منها ، وهذا معنى قوله (تحقيق النظر من الجانبين) .

الطاعن في السنة الثانية ، والظاهر أن تصور المسئلة في صورة الضم (قوله وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير الخ) أقول : رأى في مقابلة النص مع أنه منقوض بما إذا كان له تسع وثلاثون حملا واحدة مسنة تجب مسنة بالإجماع مع جريان ما ذكره فيه ، فتأمل .

يجب في المهازيل واحد منها. ووجه الأخير أن المقادير لا يدخلها القياس فإذا امتنع إيجاب ما ورد به الشرع امتنع أصلا ، وإذا كان فيها واحد من المسان

(قوله ووجه الأخير) أى من أقاويل أبي حنيفة وهو قول محمد إن المقادير لا يدخلها القياس ، فإذا امتنع إيجاب ما ورد به النص امتنع أصلا . والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت الخاض مثلا ولم يوجد فتعذر الإيجاب . فإن قيل : لانسلم أنه لم يوجب الصغار أصلا ، ففي حديث أبي بكر في قتال مانعي الزكاة : لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . فدل أنه كان يعطى في الزكاة : سلمناه ، لكن إيجاب الأسنان المعينة لم يتوقف على وجودها في الموجب فيه ؛ ألا يرى أنه أوجب في خمس من الإبل شاة ، وليست فيها فلم يتوقف إيجابها على أن تكون عنده بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها ، فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها . قلنا أما الأول فيدل على نفيه ما في أبي داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال « أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيته فجلست إليه فسمعتة يقول : في عهدي : يعنى في كتابي أن لا آخذ راضع لبن » الحديث دل بالمطابقة على عدم أخذها مطلقا ، وبالاتزام على أن ليس في الصغار واحدة منها ، إذ لو كان لأخذت الراضع ، وحديث أبي بكر لا يعارضه لأن أخذ العناق لا يستلزم الأخذ من الصغار لأن الظاهر ما قدمنا في حديث المرتدين في صدقة الغنم أن العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازا ، فارجع إليه فيجب الحمل عليه دفعا للتعارض ، ولو سلم جاز أخذها بطريق القيمة لا أنها هي نفس الواجب ، ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه أن في الرواية الأخرى عقلا مكان العناق . وأما الثاني فإنه يستلزم إيجاب الكرائم وهو منتف بما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ « إياك وكرائم أموالهم » وروى معناه كثيرا حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالضرورة في أصول الزكوات من كون الواجب قليلا من كثير ، وربما نأتى المسنة على غالب الحملان أو كلها خصوصا إذا كانت أسنانها يومين أو ثلاثة فيكون هذا إيجاب لإخراج كل المال معنى وهو معلوم النفي بالضرورة ، بل يخرج عن كونه زكاة المال فإن إضافة اسم زكاة المال يأتى كونه لإخراج الكل . ويرد عليه أن إخراج الكرائم والكثير من القليل يلزمكم فيما إذا كان فيها مسنة واحدة فإنها بالنسبة إلى الباقي كذلك ، غاية الأمر أن لزوم إخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء إخراج الأكثر في الشرع كثبوت انتفاء إخراج الكل ، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك . ويجب أن الإجماع على ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس : أعنى ما قدمنا من

وجه قوله الأخير ما قاله إن المقادير لا يدخلها القياس (الخ) وتقديره أن يجب ما ورد به الشرع من الأسنان ههنا ممنوع لأنها لا توجد في الصغار (وإذا امتنع ما ورد به الشرع ههنا امتنع أصلا) لأنه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والفظن يستخرج من هذا جواب أبي يوسف فإنه قاس على المهازيل وهو فاسد لأن المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الأسنان (ولو كان فيها واحدة من المسان الخ) يعنى إذا كان في الحملان كبار جعلت الصغار تبعاً لها في انعقادها نصابا ولا تتأدى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من كبار إن كان على مقدار الواجب . بيانه أنه إذا كان له مستنان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مستنان ، وإن كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند أبي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة ، وعند أبي يوسف مسنة وحمل . وعلى هذا القياس فصل الإبل والبقر ، والأصل في ذلك ما قال عمر رضى الله عنه : عبد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه ، ولا تأخذها

جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة، ثم عند أبي يوسف لا يجب فيها دون الأربعين من الحملان وفيما دون الثلاثين من العجاجيل، ويجب في خمس وعشرين من الفصلان واحد ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثنى الواجب، ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثلث الواجب، ولا يجب فيها دون خمس وعشرين في رواية. وعنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل، وفي العشر خمساً فصيل على هذا الاعتبار، وعنه أنه ينظر إلى قيمة خمس فصيل وسط وإلى قيمة شاة في الخمس فيجب أقلهما، وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمس فصيل على هذا الاعتبار. قال (ومن وجب عليه سن ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها ورد الفضل

ضرورية الانتفاعين في غيرها فلا يجوز أن يلحق بها) قوله جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة) لأنه إنما يجب من الثنيات، هذا إذا كان عدد الواجب من الكبار موجوداً فيها، أما إذا لم يكن فلا يجب بيانه، لو كانت مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً يجب فيها مسنتان، ولو كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملاً، فعند أبي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة، وعند أبي يوسف مسنة وحمل، وعلى هذا القياس فصيل الإبل والبقر، وإذا وجبت المسنة دفعت وإن كانت دون الوسط لأن الوجوب باعتبارها فلا يزداد عليها، فإن هلك بعد الحلول بطأت الزكاة، لأنه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل، والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الأصل، وعند أبي يوسف يبقى في الصغار تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من الحمل لأن عنده الصغار أصل في الوجوب، إلا أن فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها ويكون هذا نقصاناً للنصاب، ولو هلك الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها وهو جزء من أربعين جزءاً من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قيامها كقيام الكل، والفرق يطلب في شرح الزيادات (قوله ثم عن أبي يوسف الخ) تقدم شرح هذا في أثناء تقرير وجه قول أبي يوسف (قوله أخذ المصدق) أي عامل الصدقات الخ يفيد أن

منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاط. وقوله (ثم عند أبي يوسف الخ) يعني أن الروايات عن أبي يوسف اختلفت في الفصلان. روى محمد عنه أنه لا يجب فيها الزكاة حتى تبلغ عدداً لو كانت كباراً وجب فيها واحدة منها وذلك بأن تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس في الزيادة شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثني الواجب وذلك بأن تبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنان، ثم لا يجب حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثلث الواجب بأن تبلغ مائة وخمسة وأربعين فيجب منها ثلاثة، ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين. ووجهه أن الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن، وقد تعدد السن في الفصلان فبقي العدد معتبراً. قال محمد: وهذا غير صحيح، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب، وأوجب في ست وسبعين اثنين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين. وفي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب لو أوجبنا لكان بالرأى لا بالنص. وروى ابن سبابة عنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل، وفي العشر خمساً فصيل هكذا إلى خمس وعشرين. ووجهه أنه اعتبر البعض بالحملة، وروى عنه أنه ينظر في الخمس إلى قيمة خمس فصيل وإلى قيمة شاة فيجب أقلهما، وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمس فصيل وفي خمسة عشر يجب الأقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاث أخماس فصيل وفي العشرين يجب الأقل من أربع شياه ومن أربعة أخماس فصيل، وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها، وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار. ووجه هذه الرواية أن الأقل متيقن فیتعين. قال (ومن وجب عليه سن) السن هي المعروفة، ثم سمي بها صاحبها كالناب

أو أخذ دونها) وأخذ الفضل ، وهذا يبتنى على أن أخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما نذكر إن شاء الله

الخيار في أخذ الأعلى ورد الفضل أو الأدنى وإعطاء الفضل للمصدق ، والواقع أن الخيار لرب المال في الوجه الثاني فقط . وأطلق في النهاية أن الخيار لرب المال إذ الخيار شرع رفقا بمن عليه وذلك بأن يجعل الخيار إليه مع تحقق قولهم يجبر المصدق على قبول الأدنى مع الفضل ولا يجبر على قبول الأعلى ورد الفضل ، لأن هذا يتضمن بيع الفضل من المصدق ، ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق أن لا خيار له في الأعلى ، إذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له أن يقال له : أعط ماشئت أعلى أو أدنى ، فإذا كان بحيث لا يقبل منه الأعلى لم يجعل الخيار إليه فيه ، اللهم إلا أن يراد أن له الخيار لو طلب الساعي منه الأعلى فيكون له أن يتخير بين أن يعطيه أو يعطى الأدنى . وقوله وأعطى الفضل وأخذ الفضل مطلقا يفيد أن جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع ، بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصا وعند الشافعي هو مقدر بشاتين أو عشرة لما قدمنا في كتاب الصدق من أنه إذ أوجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى إما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير . قلنا : هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم وابن اللبون يعدل بنت المخاض ، إذ ذاك جعلنا لزيادة السن مقابلا بزيادة الأثوثة ، فإذا تغير تغير وإلا لزم عدم الإيجاب معنى بأن تكون الشاتان أو العشرون التي يأخذها من المصدق تساوى السن الذى يعطيه خصوصا إذا فرضنا الصورة المذكورة في المهازيل فإنه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهزولة جدا فأعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معنى أو الإجحاف برب المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى ، وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفى ملزومهما وهو تعين الجابر .

[فروع] عجل عن أربعين بقرة مسنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئا حتى تم الحول يمسك الساعي من المعجل قدر تباع ويرد الباقي ، وليس لرب المال أن يسترد المسنة ويعطيه مما عنده تبعا لأن قدر التباع من المسنة صار زكاة حقا للفقراء فلا يسترد ، ومثله في تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين إذا انتقص الباقي واحدة فتم الحول أمسك الساعي قدر أربع شياه . وروى بشر عن أبي يوسف أنه يردّها ولا يجبس شيئا ويطالب بأربع شياه لأنه في إمساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة . وقياس هذه في البقرة أن يسترد المسنة لكن في هذا نظر إذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي ، ولو كان استهلك المعجل أمسك من قيمتها قدر التباع والأربع شياه ورد الباقي . ولو تم الحول وقد زادت الأربعون إلى ستين فحق الساعي في تباعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعي ، بخلاف ما لو أخذ المسنة على ظن أنها أربعون فإذا هي تسعة وثلاثون فإنه يرد المسنة ويأخذ تبعا ، لأن الاتفاق على الغلط يعدم الرضا أما هناك فدفع عن رضا على احتمال أن تصير زكاة ، ولم يظهر أن الاحتمال لم يكن ، ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق بها الساعي فلا ضمان عليه وإن كان أخذها كرها على ذلك

للمسنة من النوق ، ثم استعيرت لغيره كإبن المخاض وإبن اللبون ، وذكر السن وإرادة ذات السن إنما يكون في الحيوان لا في الإنسان لأن عمر الحيوان يعرف بالسن . قوله (ومن وجب عليه سن) صورة المسئلة : رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده يأخذ المصدق الحقة ويرد الفضل ، أو وجب عليه الحقة ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل . قال في النهاية : ظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على أن الخيار للمصدق وهو الذى يأخذ الصدقات ، ولكن الصواب أن الخيار إلى من عليه الواجب لأن الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب ، والرفق إنما يتحقق

تعالى ، إلا أن في الوجه الأول له أن لا يأخذ ويطلب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء . وفي الوجه الثاني يجبر لأنه لا يبيع فيه . بل هو إعطاء بالقيمة (ويجوز دفع القيم في الزكاة) عندنا وكذا في الكفارات وصدقة الفطر والعشر

الظن لأنه مجتهد فيما عمل لغيره ، فضعفان خطئه على من وقع العمل له ، فإن وجد الفقير ضمنه ما زاد على التبيع وإلا يؤخذ من المجموع في يده من أموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء ، كالمقاضي إذا أخطأ في قضائه بمال أو نفس فضعفانه على من وقع القضاء له أو بيت المال . فإن كان الساعي تعمد الأخذ فضعفانه في ماله لأنه متعمد ، وهذا ولو لم يزد ولم ينقص ، فالقياس أن يصير قدر أربع من الغنم زكاة ويرد الباقي لأن المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل . وفي الاستحسان يكون الكل زكاة لما ذكر من أنه إذا تعذر جعل كل المعجل زكاة من وقت التعجيل يجعل زكاة بقصورا على الحال ، وهذا ولو كان مثل ذلك في الغنم فسيأتى (قوله ويجوز دفع القيم في الزكاة) فلو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لأن المنصوص عليه الوسط فلم يكن الأعلى داخلا في النص والحدودة معتبرة في غير الرويات فتقوم مقام الشاة الرابعة ، بخلاف ما لو كان مثليا بأن أدى أربعة أففزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بأن أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز إلا عن ثوب واحد ، أو نذر أن يهدي شاتين وسطين أو يعتق عبيدين وسطين فأهدى شاة أو أعتق عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز ، أما الأول فلأن الحدودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الحدودة مقام القفيز الخامس . وأما الثاني فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الأعلى وغيره داخلا تحت النص . وأما الثالث فلأن القرية في الإراقة والتحرير وقد التزم إراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد ، بخلاف النذر بالتصدق بأن نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلها جاز لأن المقصود إغناء الفقير وبه تحصل القرية

بتخيره ، فكأنه أراد به إذا سمحت نفس من عليه ، إذ الظاهر من حال المسلم أنه يختار ما هو الأرفق بالفقراء . وأقول : ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وإنما يدل على أن الخيار في الوجه الأول للمصدق حيث قال له أن لا يأخذ ويطلب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء ، وفي الوجه الثاني لمن عليه حيث قال يجبر لأنه لا يبيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة ، ولا بعد في أن يكون مختار المصنف التفضيل بناء على ما ذكر من الدليل ، هذا إذا أراد بالكتاب الهداية ، وإن أراد به القدوري فالظاهر منه ليس بمراد كما استدلل عليه المصنف بناء على ما ذكر ، وفي قوله ورد الفضل إشارة إلى نفي مذهب الشافعي وهو أن جبران ما بين السنين مقدّر عنده بشاتين أو عشرين درهما لقوله صلى الله عليه وسلم « من وجب في إبله بنت لبون فلم يجد المصدق إلا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه ، وإن لم يجد إلا بنت مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه » وعندنا ذلك بحسب الغلاء والرخص ، وإنما قال عليه الصلاة والسلام ذلك لأن التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لا أنه تقدير شرعي ، وكيف ذلك وربما يؤدي إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال ، لأنه إذا أخذ الحقة ورد شاتين فرمما تكون قيمتهما قيمة الحقة فيصير تاركها للزكاة عليه معنى وهو إضرار بالفقراء ، وإذا أخذ بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتهما قيمة بنت لبون فيكون أخذها للزكاة منها وإبنة المخاض تكون زيادة وفيه إجحاف بأرباب الأموال ، قال (ويجوز دفع القيم في الزكاة) أداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات

(قوله أو الظاهر من حال المسلم) أقول : الظاهر أن يقال : إذ الظاهر (قوله وأخذ شاتين أو عشرين درهما) أقول : فإن قوله فيما سبق أن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك حيث يفيد ما ذكره هنا أن قيمته كانت عشرة دراهم فتأمل

والنذر ، وقال الشافعي : لا يجوز اتباعا للمنصوص كما في الهدايا والضحايا . ولنا أن الأمر بالأداء إلى الفقير إيصالا للرزق الموعود إليه فيكون إبطالا لقيد الشاة

وهو يحصل بالقيمة ، وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجوز له لأن الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس ، بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافي (قوله والنذر) بأن نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعذله دراهم أو بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا (قوله اتباعا للمنصوص) وهو اسم الشاة وبنت المحض والتبعية إلى آخرها (قوله ولنا أن الأمر بالأداء) أي أداء الشاة وغيرها لغرض إيصال الرزق الموعود لأنه تعالى وعد أرزاق الكل ، فمنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها ، ومنهم من قطعه عن الأسباب ثم أمر الأغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا ، فعرف قطعا أن ذلك إيصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامتنال ليظهر منه ما علمه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجازى به فيكون الأمر بصرف المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بإبطال القيد ومفيد أن المراد قدر المالية إذ أرزاقهم ما انحصرت في خصوص الشاة بل للإنسان حاجات مختلفة الأنواع ، فظهر أن هذا ليس بإبطال النص بالتعليل بل بإبطال أن التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية ، ثم هو ليس بالتعليل بل مجموع نصي الوعد بالرزق والأمر بالدفع إلى الموعود به مما يتساق الذهن منه إلى ذلك ، فإنك إذا سمعت قول القائل يا فلان موثنتك على ثم قال يا فلان أعطه من مالي عندك من كل كذا كذا لا يكاد ينفك عن فهمك من مجموع وعد ذلك وأمر الآخر بالدفع إليه أن ذلك الإنجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولاً التزامياً لمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معنهما إلى ذلك فيكون مدلولاً لا تعليل ، على أنه لو كان تعليلاً لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لحل الحكم ، فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع ، كما أن قيمتها محل أيضا وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة الحل . ثم قد رأينا في المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة الصلاة والسلام « ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فإنها تؤخذ منهم مع شاتين

والصدقات والعشور والكفارات جائز ، لا على أن القيمة بدل عن الواجب لأن المصير إلى البدل إنما يجوز عند عدم القدرة على الأصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا أحدهما ، إما العين أو القيمة (وقال الشافعي : لا يجوز اتباعا للمنصوص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة شاة » كما في الهدايا والضحايا . وقوله (إيصالا للرزق الموعود) مفعول له وخبر إن محذوف : أي ثابت أو نحوه . وروى إيصال فهو خبر إن ، فعلى النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير بقوله تعالى - آتوا الزكاة - لإيصال الرزق الموعود بقوله تعالى - وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - ثابت في الواقع ، والأمر بذلك يبطل تعيين الشاة ، فالثابت في الواقع يبطل تعيين الشاة ، أما ثبوت ذلك في الواقع فلا أن الله تعالى وعد أرزاقهم ثم أمرهم بإيتاء ما أوجب عليهم لإنجاز الوعد كما دلت عليه الآيتان ، وأما أن الأمر بذلك يبطل تعيين الشاة فلا أن المسأور به قرينة البتة . ووجه القرينة في الزكاة سد خلة المحتاج وهي مع كثرتها واختلافها لا تنسد بعين الشاة

(قوله فعل النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير الخ) أقول : قياس استثنائي استثنى فيه عين المقدم تقريره كلما ثبت الأمر بالأداء للفقير إيصالا للرزق الموعود يبطل تعيين الشاة مثلا ، لكن المقدم حق وكذا التال

وصار كالجزية ، بخلاف الهدايا لأن القرية فيها إراقة الدم وهو لا يعقل . ووجه القرية في المتنازع فيه سد خلة المحتاج وهو معقول (وليس في العوالم والحوامل والعلوفة صدقة) خلافاً للمالك . له ظواهر النصوص . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في الحوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة ، ولأن السبب هو المال النامي

إن استيسرتا أو عشرين درهماً » فانتقل إلى القيمة في موضعين ، فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السني المعين وإلا لسقط إن تعذر أو أوجب عليه أن يشتريه فيدفعه . وقال طاوس : قال معاذ لأهل اليمن : آتوني بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . رواه البخاري معلقاً وتعليقه صحيح . وقال ابن أبي شبة في مصنفه : حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجاهد عن قيس بن أبي حازم عن الصنابح الأحمسي قال « أبصر النبي صلى الله عليه وسلم ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال : ما هذه ؟ قال صاحب الصدقة : إني ارتبعتها ببعيرين من حواشي الإبل ، قال : نعم إذا » فعلمنا أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المسالية وتخصيصها في التعبير لأنها أسهل على أرباب المواشي (قوله وصار كالجزية) يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عينه (قوله لظواهر النصوص) مثل « في خمس ذود من الإبل شاة ، وفي كل ثلاثين من البقر تباع أو تبعة » (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في الحوامل » الخ) غريب بهذا اللفظ . وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث عن علي قال زهير : وأحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم ، وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم ففيها خمسة دراهم ، فما زاد فعلى حساب ذلك ، وليس على الحوامل شيء » ورواه الدارقطني مجزوماً ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح . ولقائل أن يقول : هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارناً لأصل تشريع الزكاة فيكون مخصصاً ، ويحتمل كونه متأخراً فيكون ناسخاً ، ويحتمل كونه متقدماً فيكون منسوخاً بالعام على أصلنا أعني نحوه قوله « في خمس من الإبل شاة » فالاستدلال به متوقف على ضبط التاريخ ، فإن لم يضبط انتصب معارضا ، وحينئذ يجب تقدم عموم الإيجاب لأنه الاحتياط . ويجاب بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح

فكان إذنا بالاستبدال على ما عرف في الأصول ، وفي ذلك إبطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود . وغيره ، وعلى الثانية الأمر بالأداء إلى الفقير إيصال الرزق الموعود إليه وإيصال ذلك إليه لإبطال لقيد الشاة لأن الرزق لم ينحصر في أكل اللحم فكان إذنا في الاستبدال الخ ، وكان هذا كالجزية في أنها وجبت لكفاية المقاتلة ، ويجوز فيها دفع القيمة بالإجماع ، بخلاف الهدايا والضحايا فإن القرية فيها إراقة الدم ، حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصديق به لم يلزمه شيء وهي ليست بمتقومة ولا معقولة المعنى . قال (وليس في العوالم والحوامل والعلوفة صدقة) العلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيره ، الواحد والجمع سواء ، من علف الدابة أطعمها العلف ، والعلوفة بالضم جمع علف . قوله (له ظواهر النصوص) يعني قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - وقوله صلى الله عليه وسلم « خذ من الإبل إبلًا ، وفي أربعين شاة شاة » وغير ذلك مما فيه كثرة . ولنا حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في الإبل الحوامل صدقة » وحديث ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « ليس في البقر العوالم صدقة » وحديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم « ليس في البقر المثيرة صدقة » وهو مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ رضي الله عنهم ، ولأن السبب هو المال النامي وهذه الأموال ليست بنامية لأن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجاسة والفرص عدمهما ، وإذا انتفى السبب انتفى الحكم .

ودليله الإسامة أو الإعداد للتجارة ولم يوجد ، ولأن في العلوقة تراكم المؤنة فينعدم النماء معنى . ثم السائمة هي التي تكتفى بالرعى في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوقة لأن القليل تابع للأكثر

حديث. العوامل بقوة الدلالة حينئذ . وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا يحتاج إلى هذا التقرير . ثم لا يخفى أن العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفي عنها نفي عنهما . وقد روى في خصوص اسم المثيرة حديث مضعف في الدارقطني « ليس في المثيرة صدقة » قال البيهقي : الصحيح أنه موقوف (قوله ولأن في العلوقة الخ) دفع لقول مالك : إن النماء في العلوقة أكثر فهي أولى بشرعية الزكاة فيها ، فقال لا بل ينعدم بالكيفية ظاهرا فضلا عن الأكثرية لأن القدر الذي يزيد بالسمن لا يفي بخرج المؤنة في المدة التي تظهر فيها الزيادة . فإن قيل : لو كانت العلوقة للتجارة وجب فيها زكاة التجارة ، فلو انعدم النماء بالعلف امتنع فيها . قلنا : النماء في مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة ثمنها في السمن الحادث ، بل قد يحصل بالتأخير من فصل إلى فصل أو بالنقل من مكان إلى مكان ، بخلاف غير المنوية للتجارة النماء فيها منحصر في السمن فثبت أن علفها لا يستلزم عدم نمائها ، إذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه (قوله هي التي تكتفى بالرعى في أكثر الحول) اعترض في النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالأعم إذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين ، وإلا فتشمل الإسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة . وقالت الشافعية في بعض الوجوه : يشترط الرعى في كل الحول

وقوله (ولأن في العلوقة) أي ولأن السبب هو المال النامي ، ولا نماء في هذه الأموال لأن المؤنة تراكم فيها فينعدم النماء معنى . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أنكم أبطلتم إطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز عندكم لكونه نسخا وحمل المطلق في الأخبار على المقيّد وهو أيضا لا يجوز عندكم . والثاني أن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجارة كما ذكرتم ، وتراكم المؤنة لا يبطل النماء بالإعداد للتجارة ، فإن من اشترى خمسا من الإبل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة في آخر السنة فما باله أبطل النماء بالإسامة ؟ والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن الحولان الحول ولا يجب إلا به فكانت الآية لبيان وجوب الأخذ وهي فيما عداه مجمل لحق الأخبار بيانا لذلك ، ولم يحمل المطلق على المقيّد وإنما جعلنا المقيّد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين ، فإن الأصل فيه هو الإطلاق لكونه عدما ، فلو قدمنا المقيّد نسخ الإطلاق ، ثم المطلق بنسخه فعدنا دفعنا لذلك . وعن الثاني بأن الإسامة والعلف متضادان ، فإذا وجد العلف انتفى الإسامة ولا كذلك التجارة (ثم السائمة هي التي تكتفى بالرعى في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوقة) أما في الأكثر فلأن القليل تابع للأكثر لأن أصحاب السوائم لا يجدون بدا من أن يعلفوا سوائمهم في وقت كبرد وتلج كما في البلاد الباردة ، وأما في النصف

(قوله والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن حولان الحول) أقول : وعن اعتبار النصاب أيضا (قوله لئلا يلزم النسخ مرتين الخ) أقول : بل إذا قدم المطلق يكرر النسخ إذ الأصل عدم الوجوب ، والمقيّد سلب لا يدافع عدم الأصل فتأمل (قوله فإن الأصل هو الإطلاق لكونه عدما) أقول : كيف يكون عدما ومفاده الوجوب في الجميع ، ثم اعلم أن الضمير في قوله لكونه راجع إلى الإطلاق في قوله فإن الأصل هو الإطلاق ، والمعنى أن الأصل هو الإطلاق لكون الإطلاق عدما الخ (قوله وعن الثاني بأن الإسامة والعلف متضادان ، إلى قوله : ولا كذلك التجارة) أقول : وإذا أورد الأموال المعدة للتجارة نقضا للدليل فإنه جار فيها مع تخلف المدلول كان ما ذكره في معرض الجواب بمعزل عن دفعه

(ولا يأخذ المصدق خيار المال. ولا رذالته. ويأخذ الوسط) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تأخذوا من حزرات أموال الناس» أى كراثمتها «ونخذوا من حواشى أموالهم» أى أوساطها ولأن فيه نظرا من الجانبين قال (ومن كان له نصاب فاستفاد فى أثناء الحول من جنسه ضمه إليه وزكاه به) وقال الشافعى : لا يضم لأنه أصل فى حق

وفى بعضها إن علقها بقدر ما تبين فيه مؤنة علفها أكثر مما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها . قلنا : لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لأنه عليه الصلاة والسلام أوجب على أهل ديارهم مع العلم بأنها لا تكتفى بالسوم فى جميع السنة إذ لا يوجد فى جميع السنة فى ديارهم بل ولا غيرها ما تكتفى به ، ولو وجد فى غيرها لم يمكنهم ذلك فى زمن شدة البرد والثلج والأمطار المستمرة ، فلو اعتبر انتفت الزكاة ، فعلم أن العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم . وإذا كان مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا ، والنصف ليس بالنسبة إلى النصف كثيرا ، فلو أسامها نصف الحول لازكاة فيها ولأنه يقع الشك فى ثبوت سبب الإيجاب ، وما ذكره المصنف من التعليق بالتبعية إنما يستقيم تعليل قوله أو أكثر ، وما ذكرنا يعمه مع نصف الحول (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تأخذوا من حزرات أموال الناس شيئا» الخ) هو بالفتحات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاى المنقوطة على الراء فى اللغة المشهورة ، ذكره ابن الأثير فى النهاية . وحزرة المال خياره فى ديوان الأدب ، وهو فى الأصل كآه الشىء المحبوب للنفس . أخرج أبو داود فى المراسيل عن هشام بن عروة عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لمصدق «لا تأخذ من حزرات أموال الناس شيئا ، نخذ الشارف والبكر وذات العيب» وفى موطأ مالك «مر عمر رضى الله عنه بغنم الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم ، فقال عمر : ماهذه الشاة ؟ فقالوا : شاة من الصدقة ، فقال عمر : ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون ، لا تفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين» وفى الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه الصلاة والسلام «إياك وكراثم أموالهم» وهذه الأدلة تقتضى أن لا يجب فى الأخذ من العجاف التى ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقدمنها عنهم خلافة فى صدقة السوائم (قوله فاستفاد فى أثناء الحول من جنسه) بميراث أو هبة أو شراء . وقال الشافعى : لا يضم بل يعتبر فيه حول على حدته ، فإذا

فلأنه وقع الشك فى ثبوت سبب الإيجاب فلا تجب ، فلا ترجع جهة الوجوب بجهة العبادة لأن الترجيح إنما يكون بعد ثبوت السبب . قال فى النهاية : ثم هذا الذى ذكره من الإسامة فى حق إيجاب زكاة السوائم إنما يصح أن لو كانت الإسامة للدر والنسل والتسمين ، وأما الإسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة ، وكذلك فى الإسامة للحمل والركوب . وقوله (ولا يأخذ المصدق خيار المال) ظاهر . وقوله (من حزرات أموال الناس) الحزرات بالحاء المهملة والزاى المعجمة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال ، والحاشية صغار الإبل لا كبار فيها . وذكر فى المغرب : نخذ من حواشى أموالهم : أى من عرضها : يعنى من جانب من جوانبها من غير اختيار ، وهى فى الأصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه ، وتفسير المصنف بقوله أى أوساطها غير ذلك ، وهو الحق لقوله ولأن فيه نظرا من الجانبين . قال (ومن كان له نصاب) المستفاد على ضربين من نفس الأصل ومن خلاف جنسه ، والثانى لا يضم بالاتفاق كما إذا كان له إبل فاستفاد فى أثناء الحول بقرا أو غنما وإنما يستأنف له حول بذاته ، والأول لا يخلو إما أن يكون حاصلًا بسبب الأصل كالأولاد والأرباح أو بسبب مقصود ، فإن كان الأول يضم بالإجماع ، وإن كان الثانى مثل أن يكون عند رجل مقدار ما تجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس فى خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا . وقال الشافعى : يستأنف له

الملك فكنا في وظيفته ، بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الأصل. ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندهما يتعسر الميز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد ، وما شرط الحول إلا

تم الحول زكاه سواء كان نصاباً أو أقل بعد أن يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه الصلاة والسلام « من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » ، بخلاف الأولاد والأرباح لأنها متولدة من الأصل نفسه فينسحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك ، قلنا : لو قدر تسليم ثبوته فعسومه ليس مراداً للاتفاق على خروج الأولاد والأرباح ، ودليل الخصوص مما يعمل ويخرج بالتعليل ثانياً فعلنا بالمجانسة فقلنا : إخراج الأولاد والأرباح من ذلك ووجوب ضمها إلى حوله الأصل لمجانستها إياه لا للتولد ، فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان مجانساً أيضاً فيضم إلى ما عنده مما يجانسه ، وكان اعتبارنا أولى لأنه أدفع للحرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهماً وأقل وأكثر فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ونحوه خرجاً عظيماً ، وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره ، ولو لم يتعرض لإبطال اعتباره جاز تعليل الأصل بعلتين ، وإحداها تقتضي ما قلنا ، والأخرى أعني علته قاصرة على الأصل : أعني الأولاد والأرباح ، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للأصل كما في النهاية ، بل يكون للمعهود كونه اثني عشر شهراً كما قاله الشافعي ، غير أنه خص منه ما ذكرنا ، وهذا لأنه يعم المستفاد ابتداءً وهو النصاب الأصلي : أعني أول ما استفاده وغيره ، والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الأصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الأصلي إلا إذا كان الحول مراداً به المعهود المقدر .

[فرع] لا يضمن إلى النقدين ثمن إبل مزكاة بأن كان له خمس من الإبل ومائتا درهم ، فزكى الإبل بعد الحول ثم باعها في أثناء الحول الآخر بدراهم لا يضمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة ، وقالوا : لا يضمنها لوجود علة الضم وهي المجانسة . وله أنه بدل مال الزكاة ، وللبدل حكم المبدل ، فلو ضم لأدنى إلى الثني . واتفقوا على ضم ثمن طعام أدى عشره ثم باعه وثن أرض معشورة وثن عبد أدى صدقة فطره ، أما عندهما فظاهر ، وأما عنده فلائ البدل

حول جديد من حين ملكه ، فإذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصاباً كان أو لم يكن . له أنه أصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الأصل ، وكل ما كان كذلك كان أصلاً في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس (بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة للملك حتى ملكت بملك الأصل) دون سبب مقصود (ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندها) يعني عند المجانسة (يتعسر الميز) لأن المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة أسبابه (فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد) لأن مراعاته فيه إنما تكون بعد ضبط كميته وكيفية وزمان تجددته وفي ذلك حرج لاسيما إذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهماً أو درهماين ، والحول ما شرط إلا تيسيراً ، فلو شرطنا له حولا جديداً عاد على موضوعه بالنقض ، وإذا ثبت أن علة الضم في الأولاد والأرباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه . فإن قيل : قد مر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول » وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول . أجب بأننا ما أسقطنا الحول وإنما جعلنا حولان الحول على الأصل حولانا على المستفاد تيسيراً . فإن عورض بأن الحكم في الأولاد والأرباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع . قلنا : ممنوع ، فإن هذا الحكم قد ثبت في الأمهات بالأولاد ، فإن من كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول فتم الحول وجب عليه شاتان ، فكان

للتبشير . قال (والزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف في النصاب دون العفو) وقال محمد وزفر فيهما : حتى لو هلك العفو وبقى النصاب بقي كل الواجب عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وعند محمد وزفر يسقط بقدره . لمحمد وزفر أن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة . ولهما قوله عليه الصلاة والسلام « في خمس من الإبل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا » وهكذا قال في كل نصاب . ونفي الوجوب عن العفو ، ولأن العفو تبع للنصاب ، فيصرف الهلاك أولا إلى التبع كالربح في مال المضاربة ، ولهذا قال أبو حنيفة : يصرف الهلاك بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذي يليه إلى أن ينتهي ، لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع . وعند

ليس بدلا لمال الزكاة لأن العشر لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في أرض الوقف والمكاتب ، والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده ، وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده ألف لا يضم عنده . ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لأنه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدي إلى الثني ، ولو كان له نصابان نقدان مما لم يجب ضم أحدهما إلى الآخر كضمن إبل أدى زكاتها ونصاب آخر ثم وهب له ألف ضمت إلى أقربهما حولا من حين الهبة نظرا للفقراء . ولو ربح في أحدهما أو ولد أحدهما ضم إلى أصله لأن التجميع بالذات أقوى منه بالحال (قوله حتى لو هلك العفو وبقى النصاب بقي كل الواجب الخ) بأن كان له تسع من الإبل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل أربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وعند محمد وزفر يسقط في الأول أربعة أتساع شاة ، وفي الثاني ثلثا شاة (قوله وجبت شكرا لنعمة المال) الذي يتحقق به الغنى والكل بعد وجوب النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب في الكل ، ويؤيده ما تقدم في كتاب أبي بكر من قوله « إذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض ، وكذا قال فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها حقة ، وهكذا ذكر إلى عشرين ومائة . وقال في الغنم : إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ففيها شاة ، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان ، فإذا زادت على مائتين إلى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه » الحديث . وهذا ينص على ما قلنا ، وهكذا قال في كتاب عمر المروى في أبي داود (قوله ولهما قوله عليه الصلاة والسلام « في خمس من الإبل السائمة شاة ، وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشرا » الخ) لا يخفى أن هذا الحديث لا يقوى قوة حديثيهما في الثبوت إن ثبت والله أعلم به ، وإنما نسب ابن الجوزي في التحقيق إلى رواية القاضي أبي يعلى وأبي إسحق الشيرازي في كتابيهما ، فقول محمد أظهر من جهة الدليل ، ولأن جعل الهالك غير النصاب تحكم لأن النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب متعلقا بفعل الإخراج من الكل ضرورة عدم تعيين بعضها لذلك ، وقولهم إنه يسمى عفو في الشرع يتضاءل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت إليه (قوله ولذا قال أبو حنيفة الخ) مثاله : إذا كان له أربعون من الإبل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند أبي حنيفة تجب أربع

الوجوب على الأم وغيرها بسبب الولد فتبين أنه لم يكن بطريق السراية . وقوله (والزكاة عند أبي حنيفة) صورته ظاهرة فإن من كان له تسع من الإبل حال عليها الحول فهلك منها أربع فعليه في الباقي شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه خمسة أتساع شاة ، وكذلك الدليل من الجانبين (وقوله ولأن العفو) يعني أن العفو لا يثبت إلا بعد وجود النصاب فكان تابعا ، وكل مال اشتمل على أصل وتبع ثم هلك منه شيء صرف الهلاك إلى التبع دون الأصل ، كمال المضاربة إذا كان فيه ربح فهلك منه شيء فإنه يصرف إلى الربح دون رأس المال بالاتفاق . وقوله (ولهذا) أي ولكون الهلاك يصرف إلى التبع (قال أبو حنيفة : يصرف الهلاك بعد العفو إلى النصاب الأخير الخ)

أبي يوسف يصرف إلى العفو أولاً ثم إلى النصاب شائعاً (وإذا أخذ الخوارج الحراج وصدقة السوائم لا يثنى عليهم).

شياه كأن الحول حالي على عشرين فقط جعلاً للهالك كأن لم يكن، وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف، وعند أبي يوسف يجب عشرون جزءاً من ست وثلاثين جزءاً من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزءاً لأن الأربعة من الأربعين عفو فيصرف الهالك إليها وبقى الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي والله أعلم. ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر نصف شاة. ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر ثلث شاة. ولو كانت مائة وإحدى وعشرين فهلك إحدى وثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر أربعون جزءاً من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين، فلو كن مائتين وواحدة عجافاً إلا واحدة وسطاً تجب الوسط وثلثان من أفضائها، فإن هلك الوسط عند أبي حنيفة تجب عجافاً وإن كان لم يكن إلا مائتان عجاف، وعندهما سقط الفضل بهلاك الوسط وجعل كأن الكل عجاف فكان الواجب ثلاثاً عجافاً، فإذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وجزء وبقى من كل شاة عجفاء مائتا جزء لأن عندهما يصرف الهالك إلى النصاب شائعاً، ولو هلك الكل إلا الوسط يجب جزء من أربعين جزءاً من شاة وسط عند أبي حنيفة كأنه ليس له إلا أربعون هلك الكل إلا واحدة وسط، وعندهما ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السميئة وجزءان من العجافاوين لأن الواجب في كل شاة جزء. ولو كان له أربعون شاة عشرون سمان أو أوساط وعشرون عجاف هلك واحدة من السمان بعد الحول يبقى تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من شاة وسط لأن الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كأن الكل سمان وهلك منها واحدة، وكذلك لو هلك عشرة من السمان يبقى ثلاثة أربع شاة وسط، وعند محمد يبقى نصف شاة وسط ورابع شاة عجفاء لأن الواجب شائع في المال وكان نصف السميئة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقى الواجب فيه كما كان باقياً، والنصف الآخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقى ربع شاة عجفاء، وإن هلكت سميئة واحدة يضم إلى ما بقي من السمان مثلها من العجاف، وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من سميئة، وفي العجفاء الباقية

وبيان ذلك ما إذا كان لرجل أربعون من الإبل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يجب فيها عشرون. جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت لبون، وقال محمد: يجب نصف بنت لبون مر على أصله أن الواجب متعلق بالكل فإذا هلك النصف سقط نصف الواجب. ولأبي يوسف أن الأربع عفو وبقى الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي، ولأبي حنيفة أن الهالك يجعل كأن لم يكن من قبل أنه تابع والنصاب الأول هو الأصل؛ ألا ترى أنه لو عجل الزكاة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت أن النصاب الأول أصل وما زاد كالتابع، فإذا هلك شيء صرف الهالك إلى ما هو التابع فتجب زكاة العشرين وذلك أربع شياه. قال (إذا أخذ الخوارج الحراج) الخوارج: قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الإمام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودانوا ذلك وقالوا: من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر وحل قتله إلا أن يتوب، وتمسكوا بظاهر قوله تعالى - ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها - فإذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها أهل العدل فأخذوا الحراج (وصدقة السوائم) ثم ظهر عليهم الإمام (لا يثنى عليهم) أي لا يأخذ منهم ثانياً

لأن الإمام لم يحرمهم والجباية بالحماية ، وأفتوا بأن يعيدوها دون الخراج لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة ، والزكاة مصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم . وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه ، وكذا الدفع إلى كل جائز لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء ،

جزء من أربعين جزءا من شاة عجفاء لأن فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت فتبطل بهلاكها . رجل له خمسون بنت مخاض عجاف إلا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمة الباقي عشرة عشرة ، وقيمة الحقبة الوسط مائة تجب حقة تساوي ستين درهما لأنها كثنيتين من أفضلها ، لأن زكاتها تعدل بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض ووسطان ، فإذا لم يكن إلا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من أفضل الباقي ، فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجافوين لأن المال اشتمل على النصاب والعتق ، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فيصرف الهلاك إليه فكأنه لم يملك إلا تسعة وأربعين بنت مخاض عجافا وهناك تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجافوين من أفضلهن فيجب هنا حقة تساوي عشرين ، وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزءا من الحقبة الواجبة وهي التي تساوي بنتي مخاض عجافوين لأن الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة فإذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي . ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند أبي حنيفة لأن الهلاك عنده يصرف إلى النصيب الزائدة فكأن الحول حال على خمس من الإبل ثم هلك الكل إلا الواحدة . وعند أبي يوسف يجب جزء من ستة وأربعين جزءا من الحقبة التي تساوي ستين ، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فكأن الحول حال على ستة وأربعين ، وعند محمد فيها جزء من خمسين جزءا من تلك الحقبة ، والله سبحانه أعلم (قوله لكونهم مقاتلة) لأنهم يقاتلون أهل الحرب (قوله ولا يصرفونها) أي لا يصرفها الخوارج إلى الفقراء (قوله وكذا الدفع إلى كل جائز) قال في المبسوط وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نوا عند الدفع التصديق عليهم ، لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم ، فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى . وقال ابن مسلمة : يجوز أخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام ، فجعل يبكي ويقول لحشمة : إنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا . وعلى هذا لو أوصى بثلاث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط . ذكره قاضيخان في الجامع الصغير . وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم ، وتعليقهم بأنه اعتبار للمناسيب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون

(لأن الإمام لم يحرمهم والجباية بالحماية) كتب عمر رضي الله عنه إلى عامله : إن كنت لاتحرمهم فلا تجهمهم من جبي الخراج جباية إذا جمعه (وأفتوا بأن يعيدوها) يعني الصدقة (دون الخراج) وهو اختيار أبي بكر الأعمش (لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة) إذا ظهر عدو ذبوا عن دار الإسلام ،

(قوله وأما الصدقات فصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم) أقول : إذا كان المراد بالخوارج ما ذكره كيف لا يصرفونها إلى مصارف الزكاة واعتقادهم أن من أذنبت فقد كفر ، والأصوب أن المراد بالخوارج الطائفة الخارجة عن طاعة الإمام مطلقا (قال المصنف : وكذا الدفع إلى كل جائز لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء) أقول : قال ابن الهمام : قال في المبسوط : وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أنه يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نوا عند الدفع التصديق عليهم ، لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم ، فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء اه . وقال ابن مسلمة

والأول أحوط (وليس على الصبي من بنى تغلب في سائمته شيء وعلى المرأة منهم ما على الرجل) لأن الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم

للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله ، والمديون بقدر ما في يده فقير (قوله والأول أحوط) أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط ، ودلنا بقية التعميم في الإعادة للأموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج ، وقد لا يفتنى على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سدّ خلة المحتاج على ما مر وذلك يفوت بالدفع إلى هؤلاء . وقال الشهيد : هذا يعنى السقوط في صدقات الأموال الظاهرة ، أما إذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة إليه . فعلى قول طائفة يجوز ، والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للطالب ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة (قوله لأن الصلح قد جرى الخ) بنو تغلب عرب نصارى هم عمر

وأما الصدقات فصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم . وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم يسقط ، وهو المحكى عن الفقيه أبي جعفر وكذلك الدفع إلى كل سائر . قال في الجامع الصغير لقاضي بخان : وكذلك السلطان إذا صادر رجلا وأخذ منه أموالا فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء ، فإنهم إذا ردوا أموالهم إلى من أخذوها منهم لم يبق معهم شيء ، والتبعات الحقوق التي عليهم كالمديون والغصب ، والتبعة ما اتبع به . وقوله (والأول أحوط) أى الإفتاء بإعادة صدقة السوائم ، والعشور أحوط لأن في ذلك خروجا عن عهدة الزكاة بيقين . قيل كأن في قوله وصدقة السوائم إشارة إلى ما نقل التمرتاشي عن الشهيد أن هذا في صفة الأموال الظاهرة أما إذا صادره السلطان ونوى هو أداء الزكاة فعلى قول طائفة يجوز ، والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للظالم ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة ، والظاهر من كلام المصنف العموم في الأموال الظاهرة والباطنة . وقوله (وليس على الصبي من بنى تغلب في سائمته شيء) وبنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرب الروم ، فلما أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا : نحن من العرب نأنف من أداء الجزية ، فإن وظفت علينا

يجوز أخذ الصدقة لعل بن ماهان والى خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام ، فجعل يبكي ويقول لحشمه أنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفعت إلى السلطان الجائر سقط ، ذكره قاضي بخان في الجامع الصغير ، وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك . حيث أفتى بمض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم ، وتعليهم بأنه اعتبار المناسب المعلوم الإلغاء غير لازم ، لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء ، وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان ، حتى قالوا : يجب عليهم فيه الزكاة ، ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله ، والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى كلام ابن الهمام . وكونه مصرفا للزكاة لا ينافي وجوب الزكاة عليه كما في ابن السبيل ، وفيه بحث إذ قد سبق أن من كان له دين يحيط بماله لازكاة عليه فتأمل . فإن يحمل ما ذكره ما إذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفصل عنه فلا يخطئ بالدين بماله (قال المصنف : والأول أحوط) أقول : قال ابن الهمام : أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط انتهى : يعنى شرط على رواية

(وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) وقال الشافعي : يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولأنه منعه بعد الطلب

رضي الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فأبوا وقالوا : نحن عرب لا نوذي ما يوذي العجم ، ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض : يعنون الصدقة ، فقال عمر : لاهذه فرض المسلمين ، فقالوا : فرد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية فعل ، فتراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة ، وفي بعض طرقه : هي جزية سموها ماشئتم . وفي رواية لابن أبي شيبة ، ولا يمتنعوا أحدا أن يسلم ولا يغمسوا أولادهم . وفي رواية القاسم بن سلام في كتاب الأموال : هم يعني عمر رضي الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فنفروا في البلاد ، فقال النعمان بن زرة أو زرة ابن النعمان لعمر : يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال ، إنما هم أصحاب حروث ومواشي ولم نكأ في العدو فلا تعن عدوك عليك بهم ، قال : فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة ، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم . هذا وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يؤخذ من المرأة شيء وهو قول زفر لأن المأخوذ بدل الجزية ، بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية حيث قال : هي جزية سموها ماشئتم ولا جزية على المرأة فلا يلزمها بدنها وهو القياس . وجه الظاهر أن اللازم في الأصل كان الجزية ، فلما وقع التراضي بإسقاطها بما يؤخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم عين ماصير إليه فوجب شموله النساء لأنهم رضوا في إسقاط ذلك بذلك ظاهرا (قوله وإن هلك المال) يعني حال الحول فقرط في الأداء حتى هلك من غير تعد : أعنى من غير استهلاك منه (قوله بعد التمكن) بأن طلب المستحق أو وجد وإن لم يطلب (قوله ولأنه منعه بعد الطلب) أي طلب الفقير إذا فرض ذلك ، ولأنه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه ، أو هو مطالب بالأداء على

الجزية لحقنا بأعدائك من الروم ، وإن رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك ، فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي قال : يا أمير المؤمنين صالحهم فإنك إن تناجزهم لم تطقهم ، فصالحهم عمر على ذلك وقال : هذه جزية وسموها ماشئتم ، فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ، ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضي الله عنه فلزم أول الأمة وآخرهم ، وإذا عرف هذا فما في الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية . وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يؤخذ من نسائهم لأنه بدل الجزية ولا جزية على النساء . ووجه الظاهر ما أشار إليه في الكتاب أنه بدل الصلح ، والرجال والنساء فيه سواء لأنهم صالحوا على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمين دون الصبيان فكذا في حقهم . قال (وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا . وقال الشافعي : إن هلك بعد التمكن من الأداء لم تسقط ، والتمكن منه في الأموال الباطنة بالظفر بأهل الاستحقاق ، وفي الظاهر بالظفر بالساعي في أحد القولين لأن الواجب تقرر في الذمة بحصول الوسع على الأداء ، ومن تقرر عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الأداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ، وهذا بناء على أن الزكاة عنده تجب في الذمة وعندنا في العين . وقوله (ولأنه منعه بعد الطلب) دليل آخر ، وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى وقد طلب بالخطاب ، وإذا تمكن من الأداء ولم يؤد كان الهلاك منعا بعد الطلب ، والمنع بعد طلب

(قوله وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى الخ) أقول : قول أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله أن الزكاة واجبة على التراخي فلا يستقيم هذا التعليل على قولهم فتأمل .

فصار كالاستهلاك . ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب ، وبعد طلب

القور ، فإذا تمكن ولم يؤد صار متعديا فيضمن كما لو استهلك النصاب وكالمودع إذا طوّل بردّ الوديعة فلم يردّها حتى هلك (قوله ولنا) الحاصل أن الواجب تملك شطر من النصاب ابتداء ، ومن أمر بتملك مال مخصوص كمن قيل له تصدّق بمالي عندك فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه لأنه لم يقوت على مستحق يدا ولا ملكا لأن المستحق فقير يعينه لا فقير يطلب بنفسه ، وفي الاستهلاك وجد التعدى بخلاف مجرد التأخير لأنه غير جان فيه لأن الصيغة المطلقة تجوز التراخي وإن كانت على القور وليس هو بحق ، فتعدي بالتأخير ليس هو نفس إهلاك المال ولا سببا له ، فإن التأخير لم يوضع للهلاك ، وإنما قلنا إن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير ، فإن الزكاة لما وجبت قليلا من كثير من بعض الأموال لا من كل مال ، بل بما بحيث ينمو لينتج المودى بالنماء ، وشرط مع ذلك الحول تحقيقا لقصد النماء كانت واجبة بصفة اليسر ، والحق متى وجب بصفة لا يبقى إلا بتلك الصفة ، وتحقيق ذلك بأن يعتبر الواجب أداء جزء من هذه النعمة غير أن له أن يعطى غيره فيسقط بهلاكه لقوات الحول ، والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحيله إلى صفة العسر فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب بل غيره ، وهذا يقتضى أن الواجب في خمس من الإبل جزء منها والشاة تقدير ماليته لعسر نحر أحدها ليعطى بعضها ، بل إذا كان ذلك البعض ربع عشر كلها توقف تحقيقه على نحر كلها ، وفيه من الحرج مالا يخفى ثم الظاهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم » وما تقدم في أول باب صدقة البقر من حديث معاذ ، ولفظ الترمذى « بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبعا أو تبعة ، ومن كل أربعين مسنة » (قوله كدفع العبد بالجناية يسقط) فإذا لم يدفعه

صاحب الحق يوجب الضمان (فكان كالاستهلاك ولنا أن الواجب) ليس في الذمة بل هو (جزء من النصاب) عملا بكلمة في قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين شاة » (وتحقيقا للتيسير) فإن الزكاة وجبت بقدر ميسرة على ما عرف في الأصول . ومن التيسير أن يكون الواجب من النصاب إذ الإنسان إنما يخاطب بأداء ما يقدر عليه وهو قادر على أداء الزكاة من هذا النصاب لجواز أن لا يكون مال سواه ، لاسيما السكان في المفاوز فإنهم لا يقدر على تحصيل شيء من النقود لبعدهم عن العمران ، فإذا كان جزءا منه كان النصاب محله (فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية فإنه يسقط بهلاكه) وإذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لأنها تجب في الذمة ، وعورض بأن دفع القيمة يجوز عندكم ، ولو كان الواجب جزءا من النصاب لما جاز لأن القيمة ليست بجزء من النصاب . وأجيب بأن ذلك بأمر آخر وهو الإذن بالاستدلال كما تقدم . وقوله (والمستحق فقير) جواب عن قوله منع بعد الطلب ، وفيه إشارة إلى أنه لو طلب فقير بالأداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان أيضا فضلا . وإذا لم يطالبه لأن المستحق للطلب فقير (يعينه المالك) لا كل فقير لأن للمالك الرأي في الصرف إلى من شاء من الفقراء (ولم يتحقق منه الطلب) فلا يكون ثمة منع بعد الطلب ، وفي عبارته تسامح لأن الفقير مصروف عندنا لا مستحق كما عرف في الأصول إلا إذا حمل كلامه على أن المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف . فإن قيل : فالساعي متعين للطلب فإذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب أن يضمن ولم يقولوا به . أجاب بقوله (وبعد طلب

الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت ، وفي الاستهلاك وجد التعدي ، وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتبارا له بالكل

المولى حتى هلاك سقط ولم يجب عليه إقامة عبد مقامه (قوله قيل يضمن) وهو قول الكرخي (وقيل لا يضمن) وهو قول أبي سهيل الزجاجي ، وهو أشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة ، ثم القيمة شائعة في محل كثيرة ، والرأى يستدعى زمانا فالجس لذلك ، ولأنه لم يفوت على أحد ملكا ولا يدا ، بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فإنه بدل اليد بذلك فصار مفوتاً ليد المالك .

(فروع تتعلق بالمحل)

استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكاً بغير مال التجارة استهلاك ، وذلك بأن ينوى في البذل عدم التجارة عند الاستبدال ، وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البذل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البذل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالكة . في الكافي : لو تقايضا عبداً بعدد ولم ينويا شيئاً فإن كانا للتجارة فهما للتجارة أه للخدمة فهما للخدمة ، وإن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبذل ما كان للتجارة للتجارة وبذل ما كان للخدمة للخدمة ، فلو استبدال بعد الحول ثم هلك البذل بغير صنع منه وجبت الزكاة عن الأصل ، بخلاف ما إذا كان البذل مال تجارة لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البذل ، واستبدال السائمة استهلاك مطلقاً سواء استبدلها بسائمة من جنسها أو من غيره أو بغير سائمة دراهم أو عروض لتعلق الزكاة بالعين أولاً وبالذات وقد تبدلت ، فإذا هلكت سائمة البذل تجب الزكاة ، ولا يخفى أن هذا إذا استبدل بها بعد الحول ، أما إذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة في البذل إلا بجول جديد أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد الفقدين . وإتراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك ، فلو نوى المالك على المستقرض لا تجب ومثله إعارته ثوب التجارة . رجل له ألف حال حولها فاشتري بها عبد التجارة فمات أو عروضاً للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الألف ، ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته ، فلو كان فيه غبن فاحش ضمن . في الوجه الأول علم أولاً لأنه صار صار مستهلكاً في قدر الغبن إذ لم يحصل بإزائه شيء ، وإنما استوى العلم وعدمه لأنه باطل فلا يتعلق الحكم به ، ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره لأشياء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك ، بخلافاً لزرفر لو كان بغير قضاء فإنه يقول : يجب على الموهوب له فإنه مختار فكان تملكاً . قلنا : بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر . وفي الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بعيب واسترد الألف لم يبرأ لو هلك لأن وسوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد إليه قديم ملكه ، بخلاف مالهو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لأنه

الساعي قيل يضمن) وهو قول العراقيين من أصحابنا لكونه متعيناً للطلب فالمنع يكون تفويتاً كما في الاستهلاك (وقيل لا يضمن) وهو قول مشايخ ما وراء النهر . قيل وهو الصحيح لعدم التفويت ، فإن المنع ليس بتفويت بلحواز أن يكون منعه لاختيار الأداء في محل آخر ، بخلاف الاستهلاك فإنه قد وجد منه التعدي على محل مشغول بحق الغير بالإتلاف فجعل المحل قائماً زجراً له ، ونظراً لصاحب الحق إذ لو لم يجعل كذلك لما وصل إلى الفقير شيء ، لأن كل من وجبت عليه الزكاة لم يعجز أن يصرف النصاب إلى حاجته بلا ضمان . وقوله (وفي هلاك البعض يسقط بقدره) أي بقدر الهالك (اعتباراً للبعث بالكل) فإن قيل : قد ثبت أن الزكاة واجبة بقدره ميسرة باشتراط النصاب

(وإن قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز) لأنه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز كما إذا كفر بعد

عاد إليه قديم ملكه ، وإن كان بغير قضاء ضمن لأنه بيع جديد في حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء أو رضاء زكى الثمن لعدم التعين ، ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب بعد الحول إن كان بقضاء لم يترك البائع العرض لأنه مضطر ، ولا العبد لأنه كان للخدمة وقد عاد إليه قديم ملكه وإن كان بلا قضاء لم يترك المشتري العرض وزكاه البائع لأنه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذى اشتراه للتجارة لأن الأصل كان للتجارة ، فكذا البدل فإن نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لأنه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة ، والله سبحانه أعلم (قوله وهو مالك للنصاب) تنصيص على شرط جواز التبجيل فلو ملك أقل فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لا يجوز ، وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول ، فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما في يده إلا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل ، بخلاف ما لو لم يبق الدرهم وأن يكون النصاب كاملا في آخر الحول ، فلو عجل شاة من أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه حتى أنه إن كان صرفها للفقراء وقعت نفلا ، وإن كانت قائمة في يد الساعى أو الإمام أخذها ، ولو كان الأداء في آخر الوقت وقع عن الزكاة وإن انتقص النصاب بأدائه ذكره في النهاية نفلا من الإيضاح وهو في فصل الساعى خلاف الصحيح ، بل الصحيح فيما إذا كانت في يد الساعى وقوعها زكاة فلا يستردها كما في الخلاصة . رجل له مائتا درهم حال عليها الحول إلا يوما فعجل من زكاتها شيئا ثم حال الحول على ما بقي لا زكاة عليه ، وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول لا تجوز عن الزكاة . أما لو عجل شاة عن أربعين إلى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز ، هو المختار لأن الدفع إلى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع . وبسطه في شرح الزيادات إذا عجل خمسة من مائتين فأما إن حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو استفاد خمسة أخرى فحال على مائتين أو انتقص من الباقي درهم فصاعدا : الفصل الأول : إذا لم ترد ولم تنقص ، فإن كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعى فالقياس أن لا تجب الزكاة ويأخذ الخمسة من الساعى لأنها خرجت عن ملكه بالدفع إلى الساعى ، وإن لم تخرج فهي في معنى الضمان لأنه لا يملك الاسترداد قبل الحول . وفي الاستحسان تجب الزكاة لما ذكرنا أن يد الساعى في المقبوض يد المالك قبل الوجوب ، فقيامها في يده كقيامها في يد المالك ، ولأن المعجل يحتمل أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء ، ويحتمل أن لا يصير زكاة فتكون يده يد المالك ، فاعتبرنا يده يد المالك احتياطا ، ولأن القول بنفى الوجوب يؤدى إلى المناقضة . بيانه أنا لو لم نوجب الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين أنه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكاة على عدم تقدير إيجاب الزكاة ، وإذا قلنا تجب تجب مقصورا على الحال لا مستندا لأنه لو استند الوجوب إلى أول

وما وجب بصفة لا يبقى بدونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب فكان الواجب أن لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب فإنه لا يثبت ببعض النصاب . أجيب بأن اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى لئلا ينتقض به أصل المال ، وإنما اشترط أصل النصاب في الابتداء ليصير المكلف به أهلا للإغناء فإنه لا يتحقق إلا من الغنى ، والشرع قدر الغنى بالنصاب كما عرف في الأصول ، وإنما يسقط عند هلاك الكل لفوات النماء الذى تعلق به اليسر ، وإذا هلك البعض بقي اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر فيبقى بقسطه . قوله (وإن قدم الزكاة على الحول) أى أدّاها قبل حلول الحول (جاز) عندنا خلافا

الحول بقى النصاب ناقصا في آخر الحول فيبطل الوجوب ، وإنما لم يملك الاسترداد لأنه عينها زكاة من هذه السنة ، فإدام احتمال الوجوب قائما لا يكون له أن يسترد ، كمن نقد الثمن في بيع بشرط الخيار للبائع لا يمكنه الاسترداد فالخاضل أنه تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك ، ولهذا لم يصرف ضمارا لأنه أعدها لغرض والمعد لغرض ليس ضمارا فجعلها ضمارا مبطل لغرضه ، وكذا لو كان الساعي استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا لأن بذلك وجب المثل في ذمته ، وذلك كقيام العين في يده ، وكذا لو أخذها الساعي ، عمالة ، لأن العمالة إنما تكون في الواجب لأن قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب . ولا يقال : ما في ذمة الساعي دين وأداء الدين من العين لا يجوز . لأننا نقول : هذا إذا كان الدين على غير الساعي ، أما إذا كان على الساعي فيجوز لأن حق الأخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها إليه ، وإن كان الساعي صرفها إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير لا تجب الزكاة لأن الساعي مأمور بالصرف إليهم ، ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكا وينتقص به النصاب فكذلك هنا . ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدتها بعده لا تجب الزكاة وللمالك أن يستردها ، كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده بعده ، وإنما يملك الاسترداد لأنه عينها لزكاة هذه السنة ولم تصر . قلت : لأن بالضياح صار ضمارا ، فلم يستردها حتى دفعها الساعي إلى الفقراء لم يضمن إلا إن كان المالك نها . قيل هذا عندهما ، أما عند أبي حنيفة يضمن ، وأصله الوكيل بدفع الزكاة إذا أدى بعد أداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم بأدائه أولا ، وعندهما لا إلا إن علمه . الفصل الثاني : إذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التعجيل ، وإلا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ، ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وإن كانت قائمة عند الساعي ، أما عند فلائنه لا يرى الزكاة في الكسور . وأما عندهما فلائنه ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل ، وهذا التعليل إنما يخصهما في مثل هذه الصورة . فأما لو ملك مائتين فجعلها كلها صحح ولا يستردها قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكاة بأن يستفيد قبل تمام الحول ثمانية آلاف ، فلو استفادها لا تجب زكاة هذه المائتين لهذه العلة بالاتفاق . الفصل الثالث : إذا انتقص عما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد إن كانت في يد الساعي ، وإن استهلكها أو أكلها قرضا أو بجهة العمالة ضمن ، ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن لما قدمناه إلا إن تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما إن علم ، ولو كان نها ضمن عند الكل . واعلم أن ما ذكره في الفصل الأول من أن الساعي إذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب في يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لأنه لا عمالة في غير الواجب ذكر في مثله من السائمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله : إذا عجل شاة عن أربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيئا يقع تطوعا ولا يضمن ، ولو باعها الساعي للفقراء فتصدق بثمانها فكذلك ، فإن كان الثمن قائما في يده يأخذه المالك لأنه بدل ملكه ، ولا تجب الزكاة لأن نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن ، فإن كانت الشاة قائمة

للمالك . وذكر في الأسرار زفر بدل مالك له أن حولان الحول شرط كالنصاب ، وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب . ولنا أنه أدى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما إذا صلى في أول الوقت وصام المسافر في رمضان وأدى الدين المؤجل ، وحولان الحول . شرط وجوب الأداء وكلامنا في جوازه وصار كما إذا

الجرح، وفيه خلاف مالك (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لوجود السبب ، ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد خلافا لزفر لأن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له ، والله أعلم .

في يد الساعي صارت زكاة كما قدمنا لأن قيامها في يده كقيامها في يد المالك ، ولو كان الساعي أخذها من عمالته وأشهد على ذلك أو جعلها الإمام له عمالة فتم الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم في يد الساعي فلا زكاة عليه ، ويستردها لأنه لما أخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة. وله أن يستردها لأنها في يده بسبب فاسد ، فإن كان الساعي باعها قبل الحول أو بعده فالباع جازر كالمشتري شراء فاسدا إذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لأنه بدل ملكه . فإن قلت : لم كان هذا الاختلاف ، قلت : لأنه لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرنا ، هذا ومهما تصدق الساعي مما عجل من نقد أو سائمة قبل الحول فلا ضمان عليه ، بل إما أن يقع نفلا إن لم يكمل ، أو بعضه إن كان عن نصب في يده فهلك بعضها أو قرضا أو بعده في موضع لا تجب الزكاة . كما لو انتقص النصاب ضمن علم أو لا عند أبي حنيفة . وعندهما لا يضمن إلا إن علم بالانتقاص ، فإن كان المالك نهاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبلة لا (قوله وفيه خلاف مالك) هو يقول الزكاة إسقاط الواجب ولا إسقاط قبل الوجوب ، وصار كالصلاة قبل الوقت يجامع أنه أداء قبل السبب إذ السبب هو النصاب الحولي ولم يوجد . قلنا لأنسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزءا من السبب بل هو النصاب فقط . والحول تأجيل في الأداء بعد أصل الوجوب فهو كالدين المؤجل ، وتعجيل الدين المؤجل صحيح ، فالأداء بعد النصاب كالصلاة في أول الوقت لاقبله ، وكصوم المسافر رمضان لأنه بعد السبب ، بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لأنه يكون قبل السبب ، إذ السبب فيه الأرض النامية بالخارج تحقيقا ، فالأداء بالخارج لا يتحقق السبب ، ويدل على صحة هذا الاعتبار ما في أبي داود والترمذي من حديث علي رضي الله عنه « أن العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل زكاته قبل أن يحول عليه الحول مسارعة إلى الخير فأذن له في ذلك » ولو سلم ما ذكر فصفة الحولي تستند إلى أول الحول لأنه ما حال عليه . والحول اسم لأوله إلى آخر ، ففي أوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم في مثله عند وجود جزئه إذا كان الباقي مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص في ابتداء السفر ، وفيه نظر ، إذ قد يقال على ما أوردناه فيما غير علة الرخصة قصد أقل السفر أخذنا فيه لا وجود أقله فالترخص في ابتدائه بعد تمام السبب ، على أننا لا نجزم بوقوع المعجل زكاة في الحال بل ذلك موقوف إلى آخر الحول ، فإن تم والنصاب كامل تبين ذلك وإلا تبين أنه وقع نفلا (قوله ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) وعليه يتفرع ما لو كان له أربع مائة فعجل عن خمسمائة ظانا أنها في ملكه له أن يحتسب الزيادة من السنة الثانية ، ولو حال على مائتين فأدى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز . وقال زفر : لا يجوز المعجل عن السنة الثانية لأنه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص . قلنا : الوجوب يقارن دخول الحول الثاني فيكون الانتقاص بعده فلم يمتنع انعقاد الحول (قوله ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد) وقال زفر : لا يجوز إلا عما في ملكه وإلا لزم تقديم الحكم

كفر بعد الجرح (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لأن ملك النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول مالم ينتقص ، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب ، وفي ذلك الحول الأول والثاني سواء (ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد خلافا لزفر) فإذا كان له خمس من الإبل فعجل أربع شيئا ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من

على السبب . وجوابه أن النصاب الأول هو السبب الأصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب . وفيه أن يقال : إن اعتبر سببا لوجوب عشرة مثلا فباطل وإلا لا يفيد ، وكونه الأصل بمعنى أول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا إلا بمعنى لكنه قد وجد فهو الدليل ، فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف ثم استفادها فتم الحول وعنده ألف جاز عن الألف . وفي فتاوى قاضيخان : لو كان له خمس من الإبل الحوامل : يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعمما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول أجزأه عما عجل ، وإن عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز اه . وقد يقال : ليس في هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنه ، ولو كان المدفوع عنه في يده فأخرج عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره أيضا لا يضر ويلغوا تعيينه ، فكذا هذا إذ لفرق سوى أن المخرج عنه معلوم في الحال ، وذلك لا يمنع الجواز لأن جواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه والمزوم ثابت فكذا الآخر ، وإذ قد انسقنا إلى ذكر الأصل المذكور وهو أن التعيين في الجنس الواحد لغو فلنذكر من فروعه . رجل له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلك البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها ، وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالكين كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكاة ما بقي ، وكذا لو أدى عن أحدهما بعد الحول كان الأداء عنها . وفي النوادر خلاف هذا قال : إذا عجل عن أحد المالكين بعينه ثم هلك بعد الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكاته ، والظاهر الأول . ولو كان له ألف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقية مائتا درهم فعليه درهم واحد لأن العشرين تشيع في الكل فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم وبقى لكل مائتين درهم ، ولو هلك الثمانمائة قبل الحول فلا شيء عليه لأنه تبين أنه لا زكاة عليه إلا في مائتين . ولو كان له ألف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم إذا كان يساوي خمسة وعشرين درهما وإلا كمل ، وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلك جاز عن الدنانير بقيمته ، وإن لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك فالمال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالكين إلى آخر ما قدمنا في البيض والسود . وهذا بناء على اتحاد الجنس في التقدين بدليل ضم أحدهما إلى الآخر ليكمل النصاب ، بخلاف ما لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ، ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلك قبل الحول جاز عن الدين ، وإن هلك بعده لا يقع عنه ، والله سبحانه أعلم .

الإبل جاز عن الكل عندنا . وعنده لا يجوز إلا عن الخمس لأن كل نصاب في حق الزكاة أصل في نفسه ، فكان التعجيل على النصاب الثاني كالتعجيل على الأول ، وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز . ولنا أن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له ؛ ألا ترى إلى من كان له نصاب في أول الحول ثم حصل له نصب في آخر الحول ثم تم الحول على النصاب الأول ولم يتم على الباقي جعل كأنه تم الحول على النصب كلها ووجب أداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق ، فكذلك يجعل النصب الآخر كالموجودة في أول الحول في حق التعجيل .

(باب زكاة المال)

(فصل في الفضة)

(ليس فيما دون مائتي درهم صدقة) لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة » والأوقية أربعون درهما (فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم) لأنه عليه الصلاة والسلام

(باب زكاة المال)

ما تقدم أيضا زكاة مال إلا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض ، وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ») أخرجه البخاري هكذا « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، ولا فيما دون خمس ذود صدقة ، ولا فيما دون خمس أواق صدقة » وأخرجه مسلم « ليس فيما دون خمس أواق من الورق » الحديث . وقوله والأوقية أربعون درهما يحتمل أنه من كلام المصنف أخذا من تقدير أصدقة أزواجه عليه الصلاة والسلام « قالت عائشة : كانت ثنتي عشرة أوقية ونشأ فتلك خمسمائة ، قال أبو مسلمة : قلت ما النش ؟ قالت : نصف أوقية » رواه مسلم ، ويحتمل أنه أراد من تمام الحديث ، وشاهده ما أخرجه الدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في شيء من الفضة حتى تبلغ خمس أواق والأوقية أربعون درهما » مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوي أبو فروة : ضعف ، والأوقية أفعولة فتكون الهزمة زائدة ، وهي من الوقاية لأنها تقي صاحبها الحاجة . وقيل هي فعلية فالهزمة أصلية وهي من الأوق وهو الثقل ، ولم يذكر في نهاية ابن الأثير إلا الأول قال : وهزمتها زائدة ويشدد الجمع ويخفف مثل أثفية وأثافي وأثاف ، وربما يحى في الحديث وقية وليست بالعالية (قوله فإذا كانت مائتي درهم النخ) سواء كانت

(باب زكاة المال)

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا أعقبه بذكر غيرها من أموال الزكاة . قال محمد رحمه الله : المال كل ما يملكه الناس من دراهم أو دنانير أو خنطة أو شعير أو حيوان أو ثياب أو غير ذلك ، والمصنف ذكر المال وأراد غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فإن اسم المال عندهم يقع على النعم ، وعلى عرف أهل الحضر فإنه عندهم يقع على غير النعم .

(فصل في الفضة)

قدم فصل الفضة على غيرها لكونها أكثر تداولاً في الأيلى ، والأوقية بالتشديد أفعولة من الوقاية لأنها تقي صاحبها من الفقر . وقيل هي فعلية من الأوق وهو الثقل ، والجمع الأواق بالتشديد أفاعيل كالأصاحي وبالتخفيف أفاعل ، وكلامه ظاهر .

(قال المصنف : فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول) أقول : قال ابن الصمام : سواء كانت مئتي كوكبة أولا ، وكذا عشرة المهر ، وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مئتي كوكبة من أحدهما لأن لزومها سبى على التقويم ، والعرف أن يقوم بالمصكوك ، وكذا نصاب السرقة احتياط للدرء انتهى . فالمراد بالدرهم حينئذ الدرهم الذي يقدر به الأشياء لا الفضة المضروبة أو يقدر المضاف : أي فيما دون

كتب إلى معاذ رضي الله عنه أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ، ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب نصف مثقال . قال (ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهما درهم) وهذا عند أبي حنيفة وقالوا : ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه ، وهو قول الشافعي لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث علي « وما زاد على المائتين فبحسابه » ولأن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال ، واشترط النصاب في الابتداء لتحقق الغنا وبعد النصاب في السوائم تحرزاً عن التشقيص . ولأبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ « لا تأخذ من الكسور شيئاً »

مصكوكه أولاً ، وكذا عشرة المهر ، وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لأن لزومها مبني على التقويم ، والعرف أن يقوم بالمصكوك ، وكذا نصاب السرقة احتياطاً للدرء (قوله كتب إلى معاذ) الله تعالى أعلم به ، وإنما في الدارقطني « أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ من كل أربعين ديناراً ديناراً ، ومن كل مائتي درهم » الحديث ، وهو معلول بعبد الله بن شبيب ، ولا يضر ذلك بالمعنى فإن أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل أربعين درهما درهم كثيرة شهيرة (قوله فزكاته بحسابه) ففي الدرهم الزائد جزء من أربعين جزءاً من درهم ، ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمان فيبقى السالم من الدين في العام الثاني مائتان إلا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة ، وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى (قوله في حديث علي) تقدم حديثه في زكاة العوامل والحوامل وفي أول كتاب الزكاة في مسألة الحول (قوله وبعد النصاب في السوائم الخ) جواب عن مقدر هو أنه قد عني بعد النصاب في السوائم أعداد فقال ذلك فيها تحرزاً عن التشقيص ، أي إيجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا (قوله ولأبي حنيفة الخ) روى الدارقطني عن معاذ « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن لا يأخذ من الكسور شيئاً »

وقوله (فيكون فيها درهم) يعني مع الخمسة ، وهكذا في كل أربعين درهما درهم مع ماسبق عند أبي حنيفة رحمه الله وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وقال : ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة أو كثرت . حتى إذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من أربعين جزءاً من درهم ، وهو قول علي وابن عمر وبه أخذ الشافعي لقول علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « وما زاد على المائتين فزكاته بحسابه » ولأن الزكاة وجبت شكراً لنعمة المال والكل مال . فإن قيل : فعلام شرط النصاب في الابتداء ؟ أجاب بقوله ليتحقق الغنا ليصير المكلف به أهلاً للإغناء كما ذكرنا من قبل . فإن قيل : لو كان اشتراطه لذلك لما شرط في السوائم في الانتهاء كما شرط في الابتداء . أجاب بقوله تحرزاً عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع . (ولأبي حنيفة « قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : لا تأخذ من الكسور شيئاً ») قيل معناه : لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسمه كسوراً باعتبار ما وجب .

وزن مائتي درهم (قوله أجاب بقوله تحرزاً عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع) أقول : أي التشقيص الذي يعد عيباً (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه إلى اليمن « لا تأخذ من الكسور شيئاً » قيل معناه : لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً) أقول : ويجوز أن يكون من الكسور بياناً لشيئاً (قوله فسمه كسوراً باعتبار ما يجب فيه) أقول : فيكون من

وقوله في حديث عمرو بن حزم « وليس فيما دون الأربعين صدقة » ولأن الحرج مدفوع ، وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف ،

وهو ضعيف بالمنهال بن الجراح . وأما مانسبه المصنف إلى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في أحكامه : روى أبو أويس عن عبد الله ومحمد بنى أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيهما عن جدتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث ، وذكر في الفضة فيه « ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم ، فإذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم ، وفي كل أربعين درهما درهم ، وليس فيما دون الأربعين صدقة » ولم يعزه عبد الحق لكتاب ، وكثيرا ما يفعل ذلك في أحكامه ، والموجود في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم « وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم » وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم » وروى ابن أبي شيبة قال : حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال : كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري « فما زاد على المائتين ففي كل أربعين درهما درهم » وتقدم في الحديث المصحح قوله صلى الله عليه وسلم « هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم » فقوله من كل أربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله هاتوا ربع العشر فيفيد هاتوا ربع العشر على هذا الوجه لأن هذه الجملة في موضع الحال من المفعول فتكون قيدا في عامله الذي هو الأمر بالإعطاء فيكون الواجب على هذا الوجه . بقي أن يقال : قصاره أنه لم يتعرض للنفي عما دونها إلا بمفهوم الصفة ، ولا يعتبر عندنا أو بالإضافة إلى العدم الأصلي ، وحديث على متعرض لإيجابه ، ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند المعارضة ، خصوصا وفيه الاحتياط . فالأولى حينئذ إثبات المعارضة بين

فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال في حديث معاذ عقيب هذا « فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم » فالجواب أن المراد به ما قبل المائتين وما بعده لأنه قال عقيب قوله في حديث معاذ « فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما » هكذا ذكر أبو بكر الرازي في شرحه المختصر الطحاوي مسندا إلى معاذ بن جبل ، فيجعل قوله « إذا بلغ الورق » إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله « لا تأخذ من الكسور شيئا » لئلا يلزم التكرار (وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم « ليس فيما دون الأربعين صدقة ») وذلك إنما يكون بعد المائتين لأن ما قبله ليس فيه ولا فيما بعده صدقة ، وهذا محكم فلا يعارضه حديث على لاحتقال أن يراد بالزيادة على المائتين أربعين واحتماله ما ذكره (ولأن الحرج مدفوع) وهو واضح (وفي إيجاب الكسور ذلك) أي الحرج (لتعسر الوقوف) لأنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم

قبل ذكر الحال وإرادة الحمل فإن الأموال محل للزكاة (قوله فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال عقيب هذا في حديث فإذا بلغ الخ) أقول : يعني قال في حديث معاذ رضي الله عنه : فإذا بلغ بالفاء التعقيبية (قوله والجواب أن المراد به ما قبل المائتين وما بعده الخ) أقول : لا ينبغي عليك أن ما ذكره ليس فيه دلالة على ماداه ، وكيف يلزم التكرار إذا حمل الأول على ما قبل المائتين وما بعده على ما بعده فيتوجه على المصنف أنه كان ينبغي له أن يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ولا تأخذ بما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فإنه محكم . وقوله لا تأخذ من الكسور محتمل للحمل على ما قبل المائتين (قوله فيجعل قوله إذا بلغ الورق إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا الخ) أقول : فلا يكون الفاء للتعقيب بل للتفسير كما في قوله تعالى - ونادى نوح ربه فقال - (قوله لأن ما قبله ليس فيه الخ) أقول : إنما يعلم ذلك بتعليمه صلى الله عليه وسلم ، فلا يدل على عدم جواز الحمل على ما قبل المائتين ، والأول أن يقال قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون الأربعين صدقة عام يتناول ما قبل المائتين وما بعده فيتم المرام (قوله وهذا محكم فلا يعارضه حديث الخ) أقول : أي كالحكم في القوة لا أنه محكم حقيقة وكيف وهو محتمل النسخ .

والمعتبر في الدراهم وزن سبعة ، وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل ، بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه

حديث على " وحديث عمرو بن حزم وأثر عمر فإنهما يفيدان أن تمام حكم مازاد أن يجب في كل أربعين درهم فلا يكون من حكم مازاد خلاف ذلك وإلا لم يكن بياناً لحكم مازاد بل لبعضه فإن قيل : يحمل على إرادة ما زاد من الأربعينات دفعا للمعارضة. قلنا ليس بأولى من اعتبار مثله في حديث على بأن يحمل ما زاد فبحسابه : أى مازاد من الأربعينات فبحساب الخمسة في المائتين وهو أن يكون فيها درهم . فإن قيل : بل الحمل في معارض حديث على " أولى منه فيه لأنه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط ، وظن أن حديث معاذ نهى فيقدم غلط بأدنى تأمل ، لأنه إنما نهى المصدق ، وكلامنا فيما يرجع إلى رب المال وهو ليس بمنهى أن يعطى بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب . قلنا : ذلك لو لم يكن ملزوما للخرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما أشار إليه المصنف بقوله لتعذر الوقوف ، وذلك أنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم ، فإذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتي درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف ، ولأنه أوفق لقياس الزكوات لأنها تدور بعفو ونصاب (قوله والمعتبر في الدرهم الخ) هذا الاعتبار في الزكاة ونصاب الصدقة والمهر وتقدير الديات ، وإذا قد أخذ المثقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه ، وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب أنه معروف . قال أبو عبيد في كتاب الأموال ولم يزل المثقال في آباء الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص . وكلام السجاوندى في كتاب قسمة التركات خلافا ، قال الدينار : بسنجة أهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمسة شعيرات ، فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند أهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة ، فيكون القيراط عندهم طسوجا وخمسة . وذكر فيه أيضا في تحديد الدينار مطلقا فقال : اعلم أن الدينار ستة دوانيق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خردال والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات

يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فتعسر معرفة سبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فحينئذ لا يقدر على الأداء في السنة الأولى ، فإذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة ما بقي من المال بعد الزكاة لأن دينها مستحق وإن لم يؤد وذلك مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزءا من أربعين جزءا من درهم يتعسر الوقوف عليه البتة . وقوله (والمعتبر في الدراهم) روى أن الدراهم في الابتداء كانت على ثلاثة أصناف : صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال ، وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال ، وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال ، وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم ، فلما تولى عمر رضي الله عنه أراد أن يستوفي الخراج بالأكثر ، فالتمسوا منه التخفيف ، فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رame عمر وبين ما رame الرعية ، فاستخرجوا له وزن السبعة ، وهو معنى قوله (بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه) فتتعلق الأحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر

(قوله فتتعلق الأحكام به الخ) أقول : فيه إشكال ، فإنه كان يؤخذ في زمنه صلى الله عليه وسلم زكاة من الفضة بحساب الدرهم ، ولم يكن

والبقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنتا عشرة ذرة انتهى . فإن كان المراد بالخرادل أو الشعيرة المعروف فلا حاجة إلى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند ، وتعريف دينار الحجاز هو المقصود إذ الحكم خرج من هناك ، ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « المكيال مكيال أهل المدينة ، والوزن وزن أهل مكة » لفظ النسائي عن أحمد بن سليمان ووثقه ، وإن لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لأن الذرة حيث هي مبدأ ما يقدر به هذه المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها . وقد لا يقدر على الاعتبار بها لو عرف ، وأنت تعلم أن المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت ، والتوصل إلى ذلك لا يتوقف على هذه التكاليفات مع أنه لم يحصل بذلك مقصود وغير واحد اقتصر على التقدير الأول ، والاقتصرار على مثله لا يجوز في إفادة التقدير إلا أن يكون المراد الوسط بين الشعيرات المعروفة وإلا يكون تجهيلا ، ولو انتهى إلى الخردال كان حسنا إذ لا يتفاوت آحاده وكذا بعض الأشياء ، وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال مترادفين ، والظاهر أن المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدّر به بقيد ذهبيته ، وإذ قد عرفت هذا فمقالوا كانت الدراهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف : صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة . وصنف كل عشرة بوزن ستة ، فلما وقع الخلاف في الإيفاء والاستيفاء ، وقيل أراد عمر أن يستوفي الخراج بالصنف الأول فالتمسوا التخفيف ، فجمع حساب زمانه فأخرجوا عشرة وزن سبعة ، وقيل أخذ عمر رضي الله عنه من كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم أربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها وأجمع الناس عليها ، وهذا صريح في أن كون الدراهم بهذه الزنة لم تكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ، ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه الصلاة والسلام وتقديره لها واقتضاء عماله إياها خمسة من كل مائتين ، فإن كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الأعلى لم يجز النقص ، وإن كان مادونه لم يجز تعيين هذه لأنها زيادة على المقدّر توجب نفي الوجوب بعد تحققه لأنه على ذلك التقدير يتحقق في مائتين وزن خمسة أو ستة ، فالقول بعدم الوجوب مالم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا ، وظاهر كلام أبي عبيد في كتاب الأموال أن أيها وجد كانوا يزكونه قال : كانت الدراهم قبل الإسلام كبارا وصغارا ، فلما جاء الإسلام وأرادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا إلى الدرهم الكبير فإذا هو ثمانية دوانيق وإلى الدرهم الصغير فإذا هو أربعة دوانيق ، فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمن سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل ، ولم يزل المثقال في آباء الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوها عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى . وإنما سقنا بقية كلامه ليظهر مافيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي أن النصاب ينعقد من الصغار ، وهو الحق لأنهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه صلى الله عليه وسلم ، فبالضرورة تكون الأوقية مختلفة أيضا بالصغير والكبير ، وقد أوجب عليه الصلاة والسلام في

النكاح ، وإنما جمعوا ذلك لأحد وجوه ثلاثة : أحدها : أنك إذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل أجدا وعشرين مثقالا ، فإذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل . والثاني أنك إذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الأثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل . والثالث أنك إذا ألقيت الفاضل على السبعة من العشرة ، أعني الثلاثة ، والفاضل أيضا على السبعة من مجموع البسة والخمسة أعني الأربعة ثم جمعت مجموع

(وإذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة ، وإذا كان الغالب عليها الغش فهو في حكم العروض يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا) لأن الدراهم لا تخلو عن قليل غش لأنها لا تنطبع إلا به وتخلو عن الكثير ، فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة ، وسنذكره في الصرف إن شاء الله تعالى ، إلا أن في غالب الغش لابد من نية التجارة كما في سائر العروض ، إلا إذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة .

خمس أواق الزكاة مطلقا من غير تقييد بصنف ، فإذا صدق على الصغيرة خمس أواق وجب فيها الزكاة بالنص ، ويؤيده نقل أبي عبيد أنهم كانوا يزكون النوعين ، وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم إلى أن المعتبر في حق كل أهل بلد دراهمهم . ذكره قاضيه خان ، إلا أني أقول : ينبغي أن يقيد بما إذا كانت دراهمهم لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه الصلاة والسلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لأنها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في مائتي من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وإن كانت دراهم قوم ، وكأنه عمل إطلاق الدراهم والأواق في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث ، ونحن أعملناه في الموجود لأن الظاهر أن الإشارة بالكلام إلى ما هو المعهود الثابت ، والله أعلم . فإن لم يكن لهم دراهم إلا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا أن تزكى ، وإن كانت أقل من مائتين إذا بلغ ذلك الأقل قدر نصاب هو وزن خمسة ؛ ألا يرى أنه إذا لم تكن الدراهم إلا وزن عشرة أو أقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكاة في أقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة . وعن هذا قال في الغاية : دراهم مصر أربعة وستون حبة ، وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان انتهى . فإذا لم يثبت أن درهم الزكاة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة بل بأقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الأقل في الدراهم الكبيرة فتزكى إذا بلغت قدر مائتين من الصغار ، والله سبحانه أعلم . ثم ما ذكر في الغاية من دراهم مصر فيه نظر على ما اعتبروه في درهم الزكاة ، لأنه إن أراد بالحبة الصغيرة قدرهم الزكاة سبعون صغيرة إذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة صغيرة على ما قدمناه فهو إذا أصغرا أكبر ، وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندى الطويل فهو خلاف الواقع ، إذ الواقع أن درهم مصر لا يزيد على أربع وستين شعيرة لأن كل ربع منه مقدر بأربع خرايب والخروبة مقدر بأربع قمحات وسط (قوله فهو فضة) أي فتجب فيه الزكاة كأنه كله فضة لا زكاة العروض ولو كان أعدها للتجارة ، بخلاف ما إذا كان الغش غالبا ، فإن نواها للتجارة اعتبرت قيمتها ، وإن لم ينوها فإن كانت بحيث يتخلص منها فضة تبلغ نصابا وحدها أو لا تبلغ ، لكن عنده ما يضمنه

الفاضلين : أعني فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما أقيته كانت سبعة مثاقيل ، فلما كانت سبعة مثاقيل أعدل الأوزان فيها ودارت في جميعها بطريق مستقيم اختاروها . وقوله (فهو في حكم الفضة) واضح . وقوله (كما في سائر العروض الخ) يعني أنها إذا لم تكن للتجارة ينظر إلى ما يخلص منه من الفضة ، فإذا بلغ مائتي درهم تجب الزكاة لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة ، وإن كان لا يخلص ذلك فهي كالمضروبة من الصفر كالقمقم لا شيء فيها إلا إذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتي درهم فيجب فيها خمسة دراهم .

هذا الوزن في ذلك الزمان ، فتعلق الحكم بهذا الوزن دون وزن الخمسة والستة يؤدي إلى النسخ ، ولانسخ بعده صلى الله عليه وسلم (قال المصنف : وهو أن يزيد على النصف) أقول : تذكير الفصير الراجع إلى الغلبة لكونها في تأويل أن مع الفعل .

(فصل في الذهب)

(ليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة . فإذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال) لما روينا

إليها فيبلغ نصابا وجب فيها لأن عين النقاد لا يشترط فيها نية التجارة ولا القيمة ، وإن لم يخلص فلا شيء عليه لأن الفضة هلك فيه . إذ لم ينتفع بها لا حالا ولا مآلا فبقي العبء للغش . وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية التجارة . وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش . وإذا استوى الغش فيهما قيل تجب فيه احتياطا وقيل لا تجب وقيل يجب درهمان ونصف . كذا حكاه بعضهم . ولا يخفى أن المراد بقول الوجوب أنه تجب في الكل الزكاة . ففي مائتين خمسة دراهم كأنها كلها فضة . ألا ترى إلى تعليله بالاحتياط وقول الذي معناه لا تجب كذلك . والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار أن يخلص وعنده ما يضمه إليه فيخصه درهمان ونصف . وحينئذ فليس في المسئلة إلا قولان لأن على هذا التقدير لا يخالف فيه أحد . فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع . والذهب المخلوط بالفضة إن بلغ الذهب نصابا ففيه زكاة الذهب وإن باغت الفضة نصابا فزكاة الفضة . لكن إن كانت الغلبة للفضة . أما إن كانت مغلوبة فهو كله ذهب لأنه أغز وأعلى قيمة . كذا ذكر والله سبحانه أعلم .

(فصل في الذهب)

(قوله لما روينا) يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم ما فيه . ولا يضر ذلك بالدعوى فقد تقدم حديث علي في الذهب . وأخرج الدارقطني من حديث عائشة وابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الأربعين دينارا دينارا . وهو مضعف بإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع . وأخرج أبو أحمد بن زنجويه في كتاب الأموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس فيما دون المائتين شيء ، ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شيء ، وفي المائتين خمسة دراهم ، وفي عشرين مثقالا نصف مثقال » وفيه العزيم تقدم الكلام فيه . وتقدم في حديث عمرو بن حزم في فصل الإبل قوله عليه الصلاة والسلام « وفي كل أربعين دينارا دينارا » وهو حديث لاشك في ثبوته على ما قدمناه

(فصل في الذهب)

قد مر وجه تأخيره عن فصل الفضة (وقوله لما روينا) إشارة إلى قوله في أول فصل الفضة كتب إلى معاذ أن خذ ، إلى أن قال : ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال . والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم ، وضمير منها راجع إلى ما لأنه في معنى الجمع . قيل تعريف المثقال بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لأنه عرف الدرهم في فصل الفضة بقوله . وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر وهو دور . والجواب أنه ما عرف الدرهم بالمثقال في فصل الفضة ، وإنما قال المعتبر من أصنافها ما يكون وزن سبعة مثاقيل ، وكان ذلك معروفا فيما بينهم ، ثم قال ههنا : والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف : أي المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذي عرف به

(فصل في الذهب)

(قوله فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور) أقول : أي توقف معرفة كل من المثقال والدرهم

والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف (ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان) لأن الواجب ربع العشر وذلك فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا (وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة) عند أبي حنيفة ، وعندهما تجب بحساب ذلك وهي مسئلة الكسور ، وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كأربعين درهما . قال (وفي تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانيهما الزكاة) وقال الشافعي : لا تجب في حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لأنه مبتذل في مباح فشابه ثياب البدلة .

(قوله والمثقال ما يكون الخ) قيل هو دور لأنه أخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف آخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر . وجوابه أنه لم يذكر هذا تعريفا لأنه قال وهو المعروف ، فأفاد أن المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقالا ، وهذا تصريح بأنه لا حاجة إلى تعريفه كما لا يعرف ما هو بديهي التصور إذ تحصيل الحاصل محال ، فكان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة إنما هو لإزالة توهم أن يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم ، فحاصل كلامه حينئذ أنه قال : والمراد بهذا المثقال ذاك الذي تقدم وهو المعروف عند الناس لاشئ آخر ، وهذا إن شاء الله تعالى أحسن مما حاول في النهاية وغيرها من الدفع مما لو أوردته أدى إلى طول مع أنه لا يتم بأدنى تأمل (قوله وكل دينار عشرة دراهم في الشرع) أى مقوم في الشرع بعشرة كذا كان في الابتداء ، فإذا ملك أربعة دنانير فقد ملك ما قيمته أربعون درهما مما لا يتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطا ، فلا يرد ما أوردده بعضهم عليه في هذا المقام (قوله وحليهما) سواء كان مباحا أولا حتى يجب أن يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم (قوله فشابه ثياب البدلة) حاصله قياس الحلى بثياب البدلة بجامع الابتذال في مباح ودفعه اعتبار ما عينه مانعا من الوجوب في الفرع وإن كان مانعا في الأصل ، وذلك لأن مانعيته في الأصل بسبب أنه يمنع وجود السبب بمنع جزئه : أعنى الثناء لا لذاته ولا لأمر آخر ، ومنعه ذلك في التقدين منتف لأنهما خلقا ليتوصل بهما إلى الإبدال ، وهذا معنى الاستثناء فقد خلقا للاستثناء ولم يخرجهما الإبدال عن ذلك ، فالثناء التقديرى حاصل وهو المعتبر للإجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي ، وإذا انتفت مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب ، ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به ، فن ذلك حديث على عنه عليه الصلاة والسلام « هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم » رواه أصحاب السنن الأربعة وغيره كثير . ومن الخصوصات

وزن الدرهم ولا دور في ذلك . وقوله (ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان) يعنى إذا زاد على العشرين وبلغ الزيادة إلى أربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لأن الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا فيكون أربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وربع عشره قيراطان وهذا بصنعة أهل الحجاز ، والقيراط خمس شعيرات ، فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة ، وأصل القيراط قرط بالتشديد لأن جمعه القراريط ، فأبدل من أحد حرفي التضعيف ياء . وقوله (وهي مسئلة الكسور) يعنى التى بينها في فصل الفضة ، وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه ، ولا مخالفة بينهما خلا أن أربع مثاقيل ههنا قامت مقام أربعين درهما هناك . وقوله (وفي تبر الذهب والفضة) التبر ما كان غير مضروب منهما ، والحلى على فعول جمع حلى كثنى في جمع ثدى وهو ما تنحلى به المرأة منهما . وقوله (وقال الشافعي : لا تجب في حلى النساء وخاتم الفضة للرجال) يعنى الحلى الذى يباح

(قوله ولا مخالفة بينهما) أقول : ولا مخالفة بين المسئلتين .

ولنا أن السبب ما كان تاماً ودليل النماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة ، والدليل هو المعتمد بخلاف الثياب .

ما أخرج أبو داود والنسائي أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب ، فقال لهما أعطيني زكاة هذا ؟ قالت لا ، قال : أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سواراً من نار ؟ قال : فخلعتهما فألقتهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : هما لله ورسوله « قال أبو الحسن بن القطان في كتابه : إسناده صحيح . وقال المنذرى في مختصره ، إسناده لا مقال فيه ، ثم بينه رجلاً رجلاً . وفي رواية الترمذى عن ابن لهيعة قال « أتت امرأتان » فسأله ، وفيه « أتجبان أن يسورك الله بسوارين من نار ؟ قالتا لا ، قال : فأديا زكاته » وتضعيف الترمذى وقوله لا يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء مؤول وإلا فخطأ . قال المنذرى : لعل الترمذى قصد الطريقتين اللذين ذكرهما وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيها . وقال ابن القطان بعد تصحيحه للحديث أبي داود : وإنما ضعف الترمذى هذا الحديث لأن عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى ابن الصباح . ومنها ما أخرج أبو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال « دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات ورق فقال : ما هذا يا عائشة ؟ فقلت : صغتهن لأتزين لك بهن يا رسول الله ، قال : أفنؤدى زكاتهن ؟ فقلت لا ، فقال : هن حسيبك من النار » وأخرجه الحاكم وصححه ، وأعله الدارقطني بأن محمد بن عطاء مجهول ، وتعبه البيهقي وابن القطان بأنه محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات ، ولكن لما نسب في سند الدارقطني إلى جده ظن أنه مجهول وتبعه عبد الحق ، وقد جاء مبيناً عند أبي داود بينه شيخه محمد بن إدريس الرازي وهو أبو حاتم الرازي إمام الجرح والتعديل . ومنها ما أخرج أبو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت « كنت ألبس أوصاحاً من ذهب فقلت : يا رسول الله أكنز هو ؟ فقال : ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز » وأخرجه الحاكم في المستدرک عن محمد ابن المهاجر عن ثابت به وقال : صحيح على شرط البخاري ، ولفظه « إذا أديت زكاته فليس بكنز » قال البيهقي : تفرد به ثابت بن عجلان . قال صاحب تنقيح التحقيق : وهذا لا يضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين . وقول عبد الحق لا يحتج به قول لم يقله غيره . ومن أنكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ، ونسبه في ذلك إلى التحامل ، وقول ابن الجوزي محمد بن المهاجر . قال ابن حبان : يضع الحديث على الثقات . قال صاحب التنقيح فيه : هذا وهم قبيح ، فإن محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا ، فهذا الذي يروى عن ثابت بن عجلان ثقة شامى أخرج له مسلم ، ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم . وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة . وأما ما روى من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في الحلى زكاة » قال البيهقي : باطل لا أصل له ، وإنما يروى عن جابر من قوله : وأما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة وأسما بنت الصديق فوقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما : أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يزكين حلين ولا يجعان الزيادة

استعماله لأنه مبتذل في مباح ، وكل ما كان كذلك لا زكاة فيه كسائر ثياب البذلة والمهنة (ولنا أن السبب ما كان تاماً ، ودليل النماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتمد) فإذا كان موجوداً لا يعتبر بما ليس بأصل وهو الإعداد للابتذال ، بخلاف الثياب فإنه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها أصل لأن فيه صرفاً لها إلى الحاجة الأصلية المتعلقة بها وهي دفع الحر والبرد .

(فصل في العروض)

والهدية بينهن تقارضا ، رواه ابن أبي شيبة وعن ابن مسعود قال : في الحلي الزكاة ، رواه عبد الرزاق . وعن عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب إلى خازنه سالم أن يخرج زكاة حلي بناته كل سنة . رواه الدارقطني وروى ابن أبي شيبة عنه أنه كان يأمر نساءه أن يزكين حليهن . وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبيرة وطاوس وعبد الله بن شداد أنهم قالوا : في الحلي الزكاة . زاد ابن شداد : حتى في الخاتم . وأخرج عن عطاء أيضا وإبراهيم النخعي أنهم قالوا : مضت السنة أن في الحلي الذهب والفضة الزكاة . وفي المطلوب أحاديث كثيرة مرفوعة غير أنا اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته ، والتأويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغي صون النفس عن أخطارها والالتفات إليها . وفي بعض الألفاظ ما يصرح بردها ، والله سبحانه أعلم . وأعلم أن مما يعكس على ما ذكرنا ما في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة رضي الله عنها كانت تلي بنات أخيها يتأى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة ، وعائشة راوية حديث الفتح ، وعمل الراوي بخلاف ما روى عندنا بمنزلة روايته للناسخ فيكون ذلك منسوخا . ويحاج عنه بأن الحكم بأن ذلك للنسخ عندنا هو إذا لم يعارض مقتضى النسخ معارض يقتضى عدمه ، وهو ثابت هنا فإن كتابة عمر إلى الأشعري تدل على أنه حكم مقرر ، وكذا من ذكرناه معه من الصحابة . فإذا وقع التردد في النسخ والثبوت متحقق لا يحكم بالنسخ هذا كله على رأينا . وأما على رأى الخصم فلا يرد ذلك أصلا ، إذ قصارى فعل عائشة قول صحابي وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع ، وعمل الراوي بخلاف روايته لا يدل على النسخ بل العبرة لما روى لا لما رأى عنده . ولا يقال : إنما لم يؤد من حليهن لأنهن يتأى ، ولا زكاة على الصبي لأن مذهبا وجوب الزكاة مال الصبي فلذا عدلنا في الجواب إلى ما سمعنا ، والله سبحانه أعلم . هذا ويعتبر في المؤدى الوزن عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد الخيرية ، وعند زفر القيمة ، فلو أدى عن خمسة جياذ خمسة زيوفا جاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف وكره ، ولا يجوز عند محمد وزفر فيؤدى الفضل ، ولو أدى أربعة جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز إلا عن أربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الخيرية واعتبارهما القدر ، ويجوز عند زفر للقيمة ، والله أعلم .

(فصل في العروض)

العروض جمع عرض بفتحيتين : حطام الدنيا ، كذا في المغرب والصحاح . والعرض بسكون الراء المتاع ، وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير . وقال أبو عبيد : العروض الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا غقارا ، فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون أولى لأنه في بيان حكم الأموال التي هي غير النقدين والحيوانات ، كذا في النهاية (قوله غير النقدين والحيوان ممنوع) بل في بيان أموال التجارة حيوانا

(فصل في العروض)

آخر فصل العروض لأنها تقوم بالنقدين فكان حكمها بناء عليهما . والعروض جمع عرض بفتحيتين : حطام

(فصل في العروض)

(الزكاة واجبة في عروض التجارة كائنة ما كانت إذا بلغت قيمتها نصاباً من الورق أو الذهب) لقوله عليه الصلاة والسلام فيها « يقومها فيؤدى من كل مائتي درهم خمسة دراهم ، ولأنها معدة للاستثناء بإعداد العبد فأشبهه المعد بإعداد الشرع ، وتشترط نية التجارة ليثبت الإعداد ، ثم قال

أو غيره على ما تقدم من أن السائمة المنوية للتجارة تجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس ما تجب فيه زكاة السائمة كالإبل أو لا كالبعال والحمير ، فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول أبي عبيد وإياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا فإنه فرع عليه إخراج الحيوان (قوله كائنة ما كانت) كائنة نصب على الحال من عروض التجارة ، ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع إلى عروض التجارة ، وكانت صلة ما واسمها المستتر الراجع إلى العروض أيضاً ، وخبرها محذوف وهو المنصوب العائد على الموصول تقديره كائنة أو كانت إياه على الخلاف في الأولى في هذا الضمير من وصله أو فصله ، والمعنى : كائنة الذي كانت إياه من أصناف الأموال ، والذي عام فهو كقوله : كائنة أى شئ كانت إياه . (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « يقومها » الخ) غريب ، وفي الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة ، فمن المرفوعة : ما أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع » اهـ . سكت عليه أبو داود ثم المنذرى ، وهذا تحسين منهما ، وصرح ابن عبد البر بأن إسناده حسن ، وقول عبد الحق خبيب بن سليمان الواقع في سنده ليس بمشهور ولا يعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر من يعتمد عليه لا يخرج حديثه عن الحسن ، فإن نفي الشهرة لا يستلزم ثبوت الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه في كتاب الجهاد « من كتم غالا فهو مثله » عن خبيب بن سليمان وسكت عنه ، وهذا تصحيح منه ، وبهذا تعقبه ابن القطان . ومنها في المستدرک عن أبي ذر رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الإبل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقته ، ومن رفع دراهم أو دنانير أو تبرا أو فضة لا يعدّها لغريم ولا يتفقها في سبيل الله فهو كنز يكرى به يوم القيامة » صححه الحاكم . وأعله الترمذى عن البخارى بأن بن جريج لم يسمع من عمران بن أبي أنس ، وتردد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الإمام في أنه بالزاي أو الراء بناء على أنه رآه في أصل من نسخ المستدرک بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة ، لكن صرح النووي في تهذيب الأسماء واللغات أنه بالزاي ، وأن بعضهم صحفه بالراء وضم الباء اهـ . وقد رواه الدارقطنى من طريقين ، وفي رواية « وفي البز صدقة قالها » بالزاي هكذا مصرحاً في الرواية غير أنها ضعفت (قوله وتشترط نية التجارة) لأنه لما لم تكن للتجارة خلقة فلا يصير لها إلا بقصدها فيه وذلك هو نية التجارة ، فلو اشترى عبداً مثلاً للخدمة ناوياً بيعه إن وجد ربحاً لا زكاة فيه ، ولأبد من كونه مما يصح فيه نية التجارة كما قدمنا ، فلو اشترى أرضاً خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكاة ، ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الإيضاح أن عند محمد يجب العشر والزكاة ، وعندهما العشر فقط . واعلم أن نية التجارة في الأصل تعتبر ثابتة في بدله وإن لم يتحقق شخصها فيه ،

الدنيا : أى متاعها سوى التقدين . وقوله (كائنة ما كانت) أى من جنس كانت سواء كانت من جنس ما يجب فيه الزكاة كالسوائم أو لم تكن كالثياب والحمير والبعال . وقوله (وتشترط نية التجارة) أى حالة الشراء أما إذا

(قال المصنف : كائنة ما كانت إذا بلغ قيمتها نصاباً من الورق أو الذهب) أقول : أى الذهب المسكوك ، فالأولى أن يقال أو الدينار وقوله ما في قوله ما كانت موصولة أو مصدرية (قوله كالسوائم الخ) أقول : أى السوائم التى للتجارة ، وإلا فالتى أسيت للذوالنسل

(يقومها بما هو أنفع للمساكين) احتياطا لحق الفقراء قال رضى الله عنه . وهذا رواية عن أبي حنيفة وفي الأصل خبره لأن الثمنين في تقدير قيم الأشياء بهما سواء ، وتفسير الأنفع أن يقومها بما تبلغ نصابا . وعن أبي يوسف أنه

وهو مما يلغز فيقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو ما يؤيد به مال التجارة فإنه يكون للتجارة وإن لم تنو فيه لأن حكم البذل حكم الأصل ما لم يخرج به بنية عدمها ، وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة ، بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لأنه بدل القصاص لا المقتول على ما عرفت من أصلنا أن موجب العمد القصاص عينا لا أحد الأمرين منه ومن الدية ، ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وجمولة وجبت الزكاة في الكل وإن قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشراء إلا للتجارة ، بخلاف رب المال حيث لا يزكى الثوب والجمولة : لأنه يملك الشراء لغير التجارة ، كذا في الكافي ، ومحمل عدم تزكية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فإنه ذكر في فتاوى قاضيه خان النخاس إذا اشترى دواب للبيع واشترى لها مقاود وجلالا ، فإن كان لا يدفع ذلك مع الدابة إلى المشتري لا زكاة فيها ، وإن كان يدفعها معها وجب فيها ، وكذا العطار إذا اشترى قوارير (قوله يقومها) أى المالك في البلد الذى فيه المال حتى لو كان بعث عبد التجارة إلى بلد أخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته في ذلك البلد ، ولو كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الأمصار إلى ذلك الموضع ، كذا في الفتاوى . ثم قول أبي حنيفة فيه : إنه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء ، والخلاف مبنى على أن الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها إلى القيمة فتعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المخصوب ، وعنده الواجب أحدهما ابتداء ، ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند إلى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب . ولو كان النصاب مكيلا أو موزونا أو معدودا كان له أن يدفع ربع عشر عينه في الغلاء والرخص اتفاقا ، فإن أحب إعطاء القيمة جرى الخلاف حينئذ ، وكذا إذا استهلك ثم تغير لأن الواجب مثل في الذمة فصار كأن العين قائمة ، ولو كان نقصان السعر لنقص في العين بأن ابتلت الخنطة اعتبر يوم الأداء اتفاقا لأنه هالك بعض النصاب بعد الحول ، أو كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لأن الزيادة بعد الحول لا تضخم ، نظيره ، أعورت أمة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها تعتبر قيمتها يوم الأداء ، أو كانت عوراء فانجلى النيباض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول (قوله وتفسير الأنفع أن يقومها بما تبلغ نصابا) صرح المصنف باختلاف الرواية وأقوال الصاحبين

كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنية لأن مجرد النية لا تعمل كما مر . وقوله (يقومها بما هو أنفع للمساكين) أحد الأقوال في التقويم ، فإن فيه أربعة أقاويل : أحدها هذا هو ما روى عن أبي حنيفة في الأمالي ، وجهه ما ذكره بقوله احتياطا لحق الفقراء فإنه لا بد من مراعاته ، ألا ترى أنه إن كان يقومها بأحد النقيدين يتم النصاب وبالأخر لا يتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء فكذلك هذا ، كذا في النهاية ، وهو مخالف لتفسير المصنف للأنفع في الكتاب . والثاني ما ذكر في المبسوط وهو أن يقوم صاحب المال بأى النقيدين شاء ، ووجهه

ليست من الباب (قوله كذا في النهاية) أقول : ويوافق النهاية ما في الخلاصة حيث قال : إن شاء قومها بالذهب ، وإن شاء بالفضة . وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقوم بما هو أنفع للفقراء . وعن أبي يوسف رحمه الله : يقوم بما اشترى هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما ما قوم ، فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى (قول المصنف : وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) أقول : لا خلاف في تعيين الأنفع بهذا المعنى على ما يفيد لفظ النهاية والخلاصة ، ففي كلام المصنف كلام ، والتفصيل في شرح ابن الهمام .

يقومها بما اشترى إن كان الثمن من النقود لأنه أبلغ في معرفة المالية، وإن اشتراها بغير النقود يقومها بالنقد الغالب وعن محمد أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك (وإذا كان النصاب كاملاً في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) لأنه يشق اعتبار الكمال في أنثائه أما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق

في التقويم أنه بالأضعف عينا أو بالتخيير أو بما اشترى به إن كان من النقود وإلا فبالنقد الغالب أو بالنقد الغالب مطلقاً . ثم فسر الأضعف الذي هو أحدها بأن يقوم بما يبلغ نصاباً ، ومعناه أنه إذا كان بحيث إذا قومها بأحدهما لا تبلغ نصاباً والآخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فأفاد أن باقي الأقوال يخالف هذا وليس كذلك ، بل لا خلاف في تعين الأضعف بهذا المعنى على ما يفيد لفظ النهاية والخلاصة . قال في النهاية في وجه هذه الرواية : إن المال كان في يد المالك ينتفع به زماناً طويلاً فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم ، ألا ترى أنه لو كان يقومه بأحد النقيدين يتم النصاب وبالأخر لا فإنه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى . وفي الخلاصة قال : إن شاء قومها بالذهب وإن شاء بالفضة . وعن أبي حنيفة أنه يقوم بما هو الأضعف للفقراء . وعن أبي يوسف يقوم بما اشترى ، هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما قوم ، فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصاباً انتهى . فإنما يتجه أن يجعل ما فسر به بعض المراد بالأضعف ، فالمعنى يقوم المالك بالأضعف مطلقاً فيتعين ما يبلغ به نصاباً دون ما لا يبلغ : فإن بلغ بكل منهما وأحدهما أروج تعين التقويم بالأروج ، وإن استويا راجحاً حينئذ يحجر المالك كما يشير إليه لفظ الكافي فإنه إذا كان الأضعف بهذا المعنى صح حينئذ أن يقابله القول بالتخيير مطلقاً ، والقول المفصل بين أن يكون اشتراه بأحد النقيدين فيلزم التقويم به أولاً فبالنقد الغالب ، وقد يقال : على كل تقدير لا يصح مقابله بقول محمد إنه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به النصاب ، لأن المتبادر من كون النقد أروج كونه أغلب وأشهر حتى ينصرف المطلق في البيع إليه ، ولا يدفع إلا بأن الأروج ما الناس له أقبل وإن كان الآخر أغلب : أي أكثر ، ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقاً لا قصداً إليه لعدم خلافه ، هذا والمذكور في الأصل المالك بالخيار إن شاء قومها بالدرهم وإن شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف ، فلذا أفادت عبارة الخلاصة التي ذكرناها والكافي أن اعتبار الأضعف رواية عن أبي حنيفة ، وجمع بين الروایتين بأن المذكور في الأصل من التخيير هو ما إذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت (قوله لأنه أبلغ في معرفة المالية) لأنه بدله وللبدل حكم المبدل . وجه قول محمد أن العرف صلح معينا وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف إلى النقد الغالب ، ولأن التقويم في حق الله يعتبر بالتقويم في حق العباد ، ومتى قومنا المغصوب أو المستهلك نقوم بالنقد الغالب كذا هذا (قوله فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) حتى لو بقي

أن التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمن في ذلك سواء . والثالث قول أبي يوسف على ما ذكره في الكتاب . وقوله (لأنه أبلغ في معرفة المالية) لأنه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذي وقع به الشراء ، والظاهر أنه اشتراها بقيمتها لأن الغبن نادر . والرابع قول محمد وهو أن يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعني سواء اشتراها بأحد النقيدين أو بغيره لأن التقويم في حق الله تعالى معتبر بالتقويم في حق العباد ، ومتى وقعت الحاجة إلى تقويم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب فكذا هذا . وقوله (وإذا كان النصاب كاملاً في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) قيد بالنقصان احترازاً عن الهلاك ، فإن هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق ، وذكر النصاب مطلقاً ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالنقيدين والعروض والسواثم . وقال زفر : لا يلزم الزكاة إلا أن يكون النصاب

الغنا وفي انتهائه للوجوب ، ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء ، بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ، ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب في الحملة ، ولا كذلك في المسئلة الأولى لأن بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد قال (وتضم قيمة العروض إلى الذهب والفضة حتى يتم النصاب)

درهم أو فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه ، وشرط زفر كماله من أول الحول إلى آخره ، وبه قال الشافعي في السوائم والنقدين وفي غيرهما اعتبر آخر فقط . وجه قول زفر أن السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول ، وهذا فرع بقاء اسمه في تمام الحول ، وهذا وجه قول الشافعي أيضا إلا أنه أخرج مال التجارة للخرج اللازم من إلزام التقويم في كل يوم واعتبارها فيه . قلنا : لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وبظاهره نقول ، وهو إنما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لأنني سببية المال قبله ، ولا تلازم بين انتفاء وجوب الأداء على التراخي وانتفاء السببية ، بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الأداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ أصل الوجوب مؤجلا إلى تمام الحول كما في الدين المؤجل ، وإذا كان السبب قائما في أول الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد إلا في محل الحكم وهو النصاب ، ثم الحاجة بعد ذلك إلى كماله إنما هو عند تمام الحول لينزل الحكم الآخر وهو وجوب الأداء وكماله فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين بطلاقها يشترط قيام الملك عند اليمين لينعقد ، وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لافيا بين ذلك ، إذ لا حاجة إليه بخلاف ما إذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر ، وجعل السائمة علوفة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه ، بخلاف النقصان في الذات . ومن فروع المسئلة ما إذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا فانت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة إن بلغت نصابا ، ولو كان له بعصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لا زكاة فيه ، قالوا : لأن في الأول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه . والثاني بطل تقوم الكل بالحميرية فهلك كل المال انتهى إلا أنه يخالف ما روى ابن سماعه عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر ، فلما مضت سبعة أشهر أو ثمانية أشهر إلا يوما صار خلا يساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان (قوله ويضم الخ) حاصله أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذا تضم هي إلى النقدين بالإجماع ، والسوائم المختلفة الجنس لاتضم بالإجماع كالإبل والغنم ، والنقدان يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله . ثم اختلف علماؤنا في كيفية الضم فهما على ما ذكر ثم إنما يضم المستفاد قبل الوجوب ، فلو أخر الأداء فاستفاد بعد الحول لا يضمه عند الأداء ويضم الدين إلى العين ،

من أول الحول إلى آخره كاملا لأن حولان الحول على المال شرط للوجوب وكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ولنا ما ذكر في الكتاب وهو واضح ، وفيه إشارة إلى الجواب عن قول زفر لأن اشتراط النصاب في الابتداء للانعقاد وفي الانتهاء للوجوب وما بينهما بمعزل عنهما جميعا فلا يكون كل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ، والمراد بالنقصان النقصان في الذات ، فإن النقصان في الوصف يجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق ، لأن فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات الخلية بفوات الوصف . وقوله (وتضم قيمة العروض) قال في النهاية : حاصل مسائل الضم أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذلك يضم إلى النقدين بلا خلاف ، والسوائم المختلفة الجنس كالإبل والبقر والغنم لا يضم بعضها إلى

لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افرقت جهة الاعداد (ويضم الذهب إلى الفضة) للمجانسة من حيث الثمنية ، ومن هذا الوجه صار سببا ، ثم يضم بالقيمة عند أبي حنيفة وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه ، حتى أن من

فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكاة . وقوله كما في السوائم إفادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر ، وحكما بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فاستفدنا عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما ، والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في الدواب ، بخلاف ضم العروض إليهما لأنه ضم ذهب وفضة لأن وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع إلا في النقود . قلنا : إنما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثمنية لأنه المفيد لتحصيل الأغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون أو الجوهر ، وهذا لأن ثبوت الغنا وهو السبب في الحقيقة إنما هو بذلك لا بغيره وقد اتحدا فيه فكانا جنسا واحدا في حق الزكاة ، وإن لم يعتبر الاتحاد في حق غيره من الأحكام كالتفاضل في البيع فحقيقة السبب الثمن المقدّر بكذا إذا كان بصورة كذا وبكذا إذا كان بصورة كذا ، بخلاف الركوب فإنه ليس المحقق للسببية في السوائم ، فإن الغنا لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليته المشتملة على منافع شتى تستد بها الحاجات أعظمها منفعة الأكل التي بها يقوم ذات المنتفع ونفسه ، ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الأشج قال : من السنة أن يضم الذهب إلى الفضة لإيجاب الزكاة ، وحكم مثل هذا الرقع (قوله وعندهما بالإجزاء) بأن يعتبر تكامل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها ، فإذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة ، فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لازكاة عندهما لأن المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب ، فالحاصل أجزاء ثلاثة أرباع نصاب وعنده تجب لأن الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ، ثم قال في الكافي : ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء كمائة وعشرة دنانير ، لأنه متى انتقص قيمة أحدهما تزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد انتهى . ولا يخفى أن مؤدى الضابط أن عند تكامل الأجزاء لا تعتبر القيمة أصلا لهما ولا لأحدهما حتى تجب خمسة في مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة أقل من مائة خلافا لبعضهم أو أكثر كمائة وثمانين . والتعليل المذكور لا يلاقى الضابط على هذا الوجه ، بل إنما يفيد وجوب اعتبار قيمة

بعض بالإجماع . وقوله (لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة) يعني أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النائي والنماء إما بالإسامة أو بالتجارة ، وليس كلامنا في الأولى فتعين الثانية . وقوله (وإن افرقت جهة الإعداد) يعني أن الافتراق في الجهة يكون الإعداد من جهة العباد لإعدادها للتجارة ، وفي التقدين من جهة الله تعالى بخلقه الذهب والفضة للتجارة لا يكون مانعا عن الضم بعد حصول ما هو الأصل وهو النماء (ويضم الذهب إلى الفضة) عندنا للمجانسة من حيث الثمنية ، فإذا كان ما هو أبعد في المجانسة علة وهو العروض فلأن يكون في الأقرب أولى . وقوله (ومن هذا الوجه صار سببا) أي من حيث الثمنية صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة ، فكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيوجب الضم . ثم اختلف علماؤنا في ذلك ، فعند أبي حنيفة يضم بالقيمة ، وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه ، وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما . وأما إذا كان عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلث ومن الآخر ثلثان

كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما ، هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقها ، هو يقول إن الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

ما زاد عند انقصاص أحدهما بعينه دفعا لقول من قال في مائة وعشرة لا تساوى مائة لا زكاة فيها عند أبي حنيفة رضى الله عنه لأنه يعتبر القيمة ، وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا التقدير فدفع لأنه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة أحدهما عينا ، فإن لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فإنه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فإذا فرض أن العشرة تساوى ثمانين فالمائة من الفضة تساوى اثني عشر دينارا ونصفا قيم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصف فتجب الزكاة . وحاصل هذا أنه تعتبر القيمة من جهة كل من النقيدين لا من جهة أحدهما عينا ، فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الأجزاء . وعلى هذا فلو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوى مائة وثمانين ينبغي أن تجب سبعة على قوله وهو الظاهر من المذكور في دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة ، وإنما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمن بالقيمة فإنه يقتضى تعيين الضم بها مطلقا عند تكامل الأجزاء وعدمه ، ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا به من مسألة المصوغ على أن المعتبر شرعا هو القدر فقط . والجواب أن القيمة فيهما إنما تظهر إذ قبول أحدهما بالآخر أو عند الضم لما قلنا أنه بالمجانسة وهي باعتبار المعنى وهو القيمة ، وليس شيء من ذلك عند انفرد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق العباد بأن استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما إذا بيع بجنسه لأن الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار في الربويات عند المقابلة بجنسها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

آخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله في العبادة ، بخلاف هذا فإن المراد باب ما يؤخذ من يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالمأخوذ من المسلم ، وغيرها كالمأخوذ من الذبي والحرنى ، ولما كان فيه العبادة قدمه على

أو ربيع وثلاثة أرباع فإنه يضم بلا خلاف عندهم ، ودليلهما على ما ذكر في الكتاب واضح وهو يقول : إنما أوجبنا الضم بالمجانسة وهي إنما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الأجزاء اعتبار الصورة ، ومسألة المصوغ ليست مما نحن فيه ، إذ ليس فيها ضم شيء إلى شيء آخر حتى تعتبر القيمة ، فإن القيمة في النقود إنما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر وههنا ليس كذلك .

(باب فيمن يمر على العاشر)

الحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمسبوط وشروح الجامع لمناسبة وهي أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها إلا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم يأخذ من الذبي والمستأمن وليس المأخوذ منهما

(باب فيمن يمر على العاشر)

(قوله الحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمسبوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة هذه أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها) أقول : المأخوذ هو ربع العشر لا العشر ، إلا أن يقال : أطلق العشر وأراد به ربعه مجازا من باب ذكر الكل وإرادة

(إذا مر على العاشر بمال فقال أصبته منذ أشهر أو على دين وحلف صدق) والعاشر من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار ، فمن أنكر منهم تمام الحول أو الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين

مابعده من الخمس . والعاشر فاعل من عشرت أعشر عشرا بالضم فيهما . والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحرني لا المسلم والذي (قوله إذا مر على العاشر بمال الخ) مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره إذا لم يمر بمال لا يأخذ منه العاشر وليس كذلك فإنه يأخذ من الأموال الظاهرة وإن لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم شرطه : أي إذا لم يمر عليه بمال باطن لا يأخذ منه فيصدق (قوله والعاشر من نصبه الإمام الخ) فيه قيد زاده في المبسوط وهو أن يأمن به التجار من اللصوص ولا بد منه ، ولأن أخذه من المستأمن والذي ليس إلا للحماية وثبوت ولاية الأخذ من المسلم أيضا لذلك ، وقوله ليأخذ الصدقات تغليباً لإسم العبادة على غيرها (قوله والقول قول المنكر مع اليمين) والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر في الأخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول ، بخلاف جد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرفت . وبخلاف الصلاة والصيام لأنه لا مكذب له فيها ،

بزكاة . وقدم الزكاة على هذا الباب وعلى مابعده لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير ، والعاشر مشتق من عشرت القوم إذا أخذت عشر أموالهم فهو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحرني لا من المسلم والذي على ماسيجي (قوله إذا مر على العاشر بمال) أي من الأموال الباطنة . وإنما قيد بذلك لأن الأموال الظاهرة وهي السوائم لا يحتاج العاشر فيها إلى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الأخذ له فإنه يأخذ عشر الأموال الظاهرة منه وإن لم يمر صاحب المال عليه . وأما في الأموال الباطنة فإن الأداء لصاحب المال لكونها غير محتاجة إلى الحماية لبطونها ، فإذا أخرجها إلى المفازة احتاجت إليها فصارت كالسوائم . فإذا مر التاجر على العاشر بمال مما ذكرنا وقال أصبته منذ أشهر : يعني لم يحل عليه الحول ولم يكن في يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فإنه لو كان لم يصدق لأن الحول ليس بشرط في المستفاد من الجنس ، أو قال على دين ، يعني ديناً مستغرقاً له مطالب من جهة العباد وحلف على ذلك صدق وعرف العاشر بقوله من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار . ونوقض بأنه يأخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة . وأجيب بأن الأصل في نصبه أخذ الصدقات لأن فيه إعانة للمسلم على أداء العبادة . وما عداها تابع لا يحتاج إلى تنصيبه بالذكر . وقوله (فمن أنكر تمام الحول) يعني بقوله أصبت منذ أشهر (أو الفراغ من الدين) بقوله أو على دين (كان منكرا للوجوب والقول قوله مع يمينه) وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن قوله منذ أشهر لا يدل على مادون الحول فكيف عبر عنه

جزئه ، أو يقال يقال العشر صار علماً لما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشراً لغويًا أو ربعه أو نصفه ، وسيجي من الشارح مثل هذا الكلام في شرح قول المصنف : وكل شيء أخرجه الأرض من باب زكاة الزروع والثمار ، فلا حاجة إلى أن يقال العاشر تسمية الشيء باعتبار بعض أحواله كما لا يخفى (قوله أي من الأموال الباطنة الخ) أقول : فيه بحث ، ألا يرى إلى قول المصنف وكذا الجواب في صدقة السوائم (قوله وإن لم يمر صاحب المال عليه) أقول : ممنوع ، فإن العاشر من نصبه الإمام على الطريق الخ فلا يكون له ولاية على من لم يمر فتأمل (قوله ولم يكن في يده مال) أقول : الوار للحال (قوله لم يصدق) أقول : يصدق ولكن لا يفيد ، فالأولى أن يقال لم يفد (قوله أو قال على دين) أقول : معطوف على قوله وقال أصبت منذ أشهر .

(وكذا إذا قال أدبتها إلى عاشر آخر) ومزاده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر لأنه ادعى وضع الأمانة موضعها بخلاف ما إذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة لأنه ظهر كذبه بيقين (وكذا إذا قال أدبتها أنا) يعني إلى الفقراء في المصر لأن الأداء كان مفوضاً إليه فيه ، وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية ، وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلاثة فصول ، وفي الفصل الرابع وهو ما إذا قال أدبت بنفسى إلى الفقراء في المصر لا يصدق وإن حلف وقال الشافعى : يصدق لأنه أوصل الحق إلى المستحق. ولنا أن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة . ثم قيل الزكاة هو الأول والثاني سياسة . وقيل هو الثاني والأول ينقلب نقلاً

فاندفع قول أبى يوسف رحمه الله لا يحلف لأنها عبادة ، وكذا إذا قال هذا المال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط (قوله يعني إلى الفقراء في المصر) قيد بالمصر لأنه لو أدى إلى الفقراء بعد خروجه إلى السفر لم يسقط حق أخذ العاشر لأن ولاية الأداء بنفسه إنما كان في الأموال الباطنة حال كونه في المصر وبمجرد خروجه مسافراً انتقلت الولاية عنه إلى الإمام (قوله في ثلاثة فصول) هي السابقة على قوله أدبت إلى الفقراء (قوله إلى المستحق) فصار كالمشتري من الوكيل إذا دفع الثمن إلى الموكل (قوله ولنا أن حق الأخذ للسلطان) يمكن بأن يضمن منع كونه أوصل إلى المستحق بل للمستحق الإمام ، والحق أن الإمام مستحق الأخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع ، فحاصله أن هناك مستحقين فلا يملك إبطال حق واحد منهما وجزء الحق الذى فوته ليس إلا بإعادة الدفع إليه ، وحينئذ يحى النظر في المدفوع ما هو الواقع زكاة منهما ، قيل الأول والثاني سياسة ، والمفهوم من السياسة هنا كون الأخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الإمام ، وقيل الثاني وينقلب الأول نقلاً لأن الواجب كون الزكاة في صورة المروز ما يأخذه الإمام ويدفعه ولم يوجد في السابق ووجد في اللاحق ، وانفساخ السابق الناقص لللاحق الكامل ثابت في الشرع كبطلان الظهر المؤدى يوم الجمعة بأداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطأ بعد الأداء بفعل الثاني مع امتناع تعدد الفرض في الوقت الواحد ، وهذا هو الصحيح وهو يفيد أن للإمام أن يأخذ منه ثانياً وإن علم صدقه ، ولا ينافى كون الأخذ للسياسة انفساخ الأول ووقوع الثاني زكاة بأدى

بقوله فن أنكر تمام الحول . والثاني أن الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة ، ولا يشترط للتصدق فيهما التحليف . وأجيب عن الأول بأن الأشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة ، والأصل في الكلام الحقيقة ، وعن الثاني بأنها وإن كانت عبادة لكن تعلق بها حق العاشر في الأخذ وحق الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما في سائر الدعاوى ، بخلاف الصوم والصلاة فإنه لم يتعلق بهما حق العبد ، ولا يلزم خد القذف فإنه لا يستحلف فيه إذا أنكر وإن تعلق به حق العبد لأن القضاء بالنكول في الحدود معتذر على ما عرف . وقوله (وكذا إذا قال أدبت إلى عاشر آخر) ظاهر وقوله (ثم قيل الزكاة هو الأول) بناء على ما لأصحابنا من الطريقتين في هذه المسئلة : أحدهما أنه إذا كان صادقا فيما قال يبرأ فيما بينه وبين الله تعالى ، والثاني أنه لا يبرأ ، فن اختار الأول قال الزكاة هو الأول كما لو خفى على الساعى مكان ماله فأدى صاحب المساك زكاته وقع زكاة (والثاني سياسة) مالية زجراً لغيره عن الإقدام عما ليس إليه (ومن اختار الثاني قال الزكاة هو الثاني والأول ينقلب نقلاً) كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى إلى الجمعة فأداها

(قال المصنف : وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلاثة فصول) أقول : هي السابقة على قوله أدبتها أنا .

وهو الصحيح ، ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة لم يشترط إخراج البراءة في الجامع الصغير ، وشرطه في الأصل وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة لأنه ادعى ، ولصدق دعواه علامة فيجب إبرازها . وجه الأول أن الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة . قال (وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي) لأن ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ المسلم فتراعى تلك الشروط تحقيقا للتضعيف

تأمل (قوله ثم فيما يصدق الخ) أطلق فيما يصدق ، ومقتضاه أنه اشترط في الأصل إخراجها في قوله أدبت إلى الفقراء وأخوانها لكنه اعتمد في تقييده على عدم تأني صحته ، إذ لا يشكل أنه لا يأخذ من الفقراء براءة ولا من الدائن : ولا تمكن في قوله أصبته منذ شهر ، وتأخير المصنف وجه الأول يفيد ترجحه عنده ، وحاصله منع كونه علامة إذ لا يلزم الانتقال منه إلى الجزم بكونه دفع إلى العاشر لأن الخط لا ينطق وهو متشابه ، ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قول مشروطها ؟ اختلف فيه . قيل على قول أبي حنيفة لم يصدق ، وعلى قولهما يصدق . ولا يخفى بعد قولهما إن كان لأن اليمين بحسب ظاهر حال المتدين أدل من الخط فكيف يمكن تركها إليها . وليذكر هنا قوله في باب شروط الصلاة والاستخبار فوق التحري بيانا للزومه تفريعا على قوله لأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقة ، ولم يرد به القطعي لأن الاستخبار لا يفيد قطعاً (قوله فتراعى تلك الشروط) من الحول والنصب والفرار من الدين وكونه للتجارة لأنه في معنى الزكاة كصدقة بني تغلب تحقيقا للتضعيف ، فإن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان وإلا كان تبديلا ، لكن بقي أنه أي داع إلى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت الحماية لابد له من دليل ، وبنو تغلب روى فيهم ذلك لوقوع الصالح عليه . والمروى عن عمر في رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن أبي صخر الحارثي عن زياد بن خدير قال : بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عين التمر مصدقا ، فأمرني أن آخذ من المسلمين من أموالهم إذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ، ومن أموال

وهو الذي اختاره المصنف . وقال (هو الصحيح) احترازا عن القول الأول . وجه الصحة أنه لما ثبت ولاية الأخذ للسلطان شرعا في الأموال الظاهرة كان أداء رب المال فرضا لغوا كما لو أدى الجزية إلى المقاتلة بنفسه . وقوله (لم يشترط إخراج البراءة) أي العلامة وهي اسم لخط الإبراء من برئ من الدين . والعيب براءة والجمع براءات والبراءات عامي كذا في المغرب . وقوله (فيجب إبرازها) أي إظهار العلامة كمن ادعى على آخر شجة أو قطعاً فإنه يجب عليه إبراز علامتها (وجه الأول) وهو رواية الجامع (أن الخط يشبه الخط) فلا يمكن جعله حكما (فلم يعتبر علامة) قال في المبسوط والجامع الصغير للتمرتاشي : وهو الصحيح ، ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين . قال الإمام التمرتاشي : إن لم يخلف لم يصدق عند أبي حنيفة وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر وهو أنه قال ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة ، ولا شك أنه في السوائم يصدق في ثلاثة فصول وفي أموال التجارة في أربعة كما تقدم ، فينبغي أن يشترط إخراج البراءة في الجميع ولا يتصور ذلك فيما إذا قال على دين أو أصبته منذ أشهر أو أدبتها إلى الفقراء في المصر وإنما يتصور ذلك في صورة واحدة وهو أن يقول أدبته إلى عاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر . وأجيب بأنه ذكر العام وأراد الخاص : أي الصورة المذكورة مجازا . وقوله (فتراعى تلك الشروط تحقيقا للتضعيف) يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان

(قوله قيل في كلام المصنف نظر) أقول : القائل هو الإيتاني (قوله يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان

(ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى يقول: هن أمهات أولادى ، أو غلمان معه يقول: هم أولادى) لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من المال يحتاج إلى الحماية غير أن إقراره بنسب من فى يده منه صحيح ، فكأننا بأبومية الولد لأنها تبتنى عليه فانعدمت صفة المسالية فيهن ، والأخذ لا يجب إلا من المال . قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر

أهل الذمة نصف العشر ، ومن أموال أهل الحرب العشر ، لا يدل على ذلك الاعتبار ، وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره ، والمعنى الذى ذكره وهو أنه أحوج إلى الحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لا يقتضى ذلك لجواز أن يكون بسبب ما ذكر أخذ منه أكثر واختير مثله ، ألا يرى أن باقى هذا المعنى وهو قولهم والحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم ؛ ألا ترى أن شهادة الذى عليه وله جائزة كشهادة المسلم على الذى ، والذى يؤخذ من الذى ضعف ما يؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذى لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربى ، فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين المأخوذ من الذى لزم مراعاتها (قوله ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى الخ) العبارة الجيدة أن يقال : ولا يلتفت أو لا يترك الأخذ منه ، لا ولا يصدق لأنه لو صدق بأن ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه فى دار الحرب أخذ منه ، فإن المأخوذ ليس زكاة ليكف عنه

الشيء المضعف على أو صاف المضعف عليه وإلا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله (ولا يصدق الحربى) يعنى فى الفصول كلها (إلا فى الجوارى يقول هن أمهات أولادى أو غلمان معه يقول هم أولادى لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من الأموال يحتاج إليها) وإنما لم يصدق فى شيء من الفصول لعدم الفائدة فى تصديقه لأنه لو قال لم يتم الحول على ما فى الأخذ منه لا يعتبر الحول لأن اعتبار الحول لتمام الحماية لتحصيل التمام والحماية للحربى تتم بنفس الأمان ، إذ لو لم يكن الأمان صار مسيبا مع أمواله ، ولو قال على دين فالدين الذى وجب عليه فى دار الحرب لا يطالب به فى دارنا وإن قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها ولا أمان ، وإن قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر لأنه لا يتكلف للنقل إلى غير داره ما لم يكن لها ، وإن قال أديتها إلى عاشر آخر لم يلتفت إليه لأن المأخوذ منه أجرة الحماية وقد وجدت بنفس الأمان كما مر آنفا ، ولو قال أديتها أنا كذبه اعتقاده غير أن إقراره بنسب من فى يده منه صحيح لأن كونه حربيا لا ينافى الاستيلاء والنسب كما ثبت فى دار الإسلام يثبت فى دار الحرب ، وبه يخرج من أن يكون مالا والأخذ لا يكون إلا من المال الممرور به . قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر) روى الشيخ أبو الحسن القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نصب العشار فقال لهم : خذوا من المسلم ربع العشر ، ومن الذى نصف العشر ، ومن الحربى العشر ، وكان هذا بمحضر الصحابة من غير خلاف ، فكان إجماعا . والمعنى الفقهى فيه ما قيل إنما يؤخذ من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم « هاتوا ربع عشور أموالكم » من كل أربعين درهما درهم » وإنما ثبتت ولاية الأخذ للعاشر لحاجته إلى الحماية ، وحاجة الذى إلى الحماية أكثر لأن طمع اللصوص فى أموال أهل الذمة أوفر فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما فى صدقات بنى تغلب ، ثم الحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم . ألا ترى أن شهادة أهل الحرب

المضعف على أو صاف المضعف عليه الخ) أقول : فيه بحث ، فإن المضعف عليه زكاة وليس المضعف كذلك ، فالظاهر أنه وظيفة ابتدائية وليس بتضعيف ، والتصديق لقوله صلى الله عليه وسلم « لهم مالنا » الحديث فليتأمل (قوله ثم الحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم الخ) أقول : الأظهر أن يقول : ثم الحربى أحوج إلى الحماية من الذى ، فإن الذى يدخوله تحت الذمة كان كواحد من المسلمين له ما هم

ومن الذي نصف العشر ومن الحرب العشر) هكذا أمر عمر رضى الله عنه سعاته (وإن من حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة، بخلاف المسلم والذي لأن المسأخذ زكاة أو ضعفها فلا بد من النصاب وهذا في الجامع الصغير ، وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا منه لأن القليل لم يزل عفواً ولأنه لا يحتاج إلى الحماية. قال (وإن من حربى بمائتي درهم ولا يعلم كم يأخذون منا تأخذ منه العشر) لقول عمر رضى الله عنه: فإن أعيانكم فالعشر (وإن علم أنهم يأخذون منا ربع

لعدم الحول ووجود الدين ، وإن قال هو بضاعة فهو أحوج إلى الحماية من مال المستأمن إذ لا أمن لصاحب المال بل للمار ، بخلاف النسب فإنه يثبت في دار الحرب كيهو في دار الإسلام ، وبه يخرج من أن يكون مالا أما على قوله فظاهر وأما على قوله فإذا كانوا يدينون ذلك كما إذا مر بجلود الميتة فإن الأخذ منه عنها على هذا التفصيل والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال ، وإن قال هم مدبرون لا يلتفت إليه لأن التدبير لا يصح في دار الحرب (قوله لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة) أى أخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا أصل الأخذ فإنه حق منا وباطل منهم فالحاصل أن دخوله في الحماية أوجب حق الأخذ للمسلمين ، ثم إن عرف كمية ما يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثله مجازاة ، إلا إن عرف أنهم يأخذون الكل فلا تأخذ على المختار بل نبتى معه قدر ما يبلغه إلى مأمته . وقيل تأخذ الكل مجازاة زجرهم عن مثله معنا ، قلنا ذلك بعد إعطاء الأمان غدر ولا نتخلق نحن به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل إليهم بعد إعطائه الأمان نفعل ذلك لذلك ، وإلا أن يكون قليلا على رواية كتاب الزكاة لأن القليل لم يزل عفواً ولأنه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعروف . وعلى رواية الجامع يجازون بالأخذ

على أهل الذمة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذي على المسلم ، وشهادة أهل الذمة على أهل الحرب ولهم مقبولة كشهادة المسلم على الذي ، ثم الذي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم ، فكذلك الحربى يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذي تضعيفا لا تبديلا (وإن من حربى بخمسين درهما لا يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة إليه أشار عمر رضى الله عنه لما سئل حين نصب العشار فقيل له : كم تأخذ مما مر به الحربى ؟ فقال : كم يأخذون منا ؟ فقالوا : العشر ، فقال : خذوا منهم العشر . ولسنا نعى بقولنا بطريق المجازاة أن أخذنا المقاتلة أخذهم أموالنا ، فإن أخذهم أموالنا ظلم وأخذنا أموالهم حق ، لكن المقصود أنا إذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات . لا يقال : في كلام المصنف تناف لأنه قال قبل هذا لأن الأخذ منهم بطريق الحماية ، وقال ههنا : لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة ، وإذا كان الأخذ معلولا لأحدهما لا يكون معلولا لغيره لثلاث يتوارد علتان على معلول واحد بالشخص لأننا نقول : الأخذ منهم معلول للحماية . وأما المقدار المعين وهو العشر فعول للمجازاة الخ ، ولا تناف في ذلك . وقوله (بخلاف المسلم) واضح . وقوله (فإن أعيانكم فالعشر) تقول عييت بأمرى إذا لم تهتد لوجهته ، وأعيانى هو ، وقيل مأخوذ من العى وهو الجهل ، فإن أعيانكم : أى جهلكم . يعنى إذا اشتبه الحال بأن لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا

وعليه ما عليهم ، بخلاف الحربى فكان الطمع في ماله أقوى ، وما ذكره الشارح من باب الولاية ليس ما نحن بصدده في شيء (قوله إن أخذنا بمقابلة أخذهم الخ) أقول : لا يلزم من كون أخذنا بمقابلة أخذهم أن يكون أخذنا ظلما ألا يرى أن القصاص بمقابلة قتل النفس ظلما النفس بالنفس مع أنه حق ، وكذا سائر الأجزء الشرعية (قوله لأننا نقول : الأخذ منهم معلول للحماية) أقول : لم لا يجوز أن يكون فيما يؤخذ من الحربى معنى الحماية والمجازاة أيضا كما في نظائره من العشر مثلا ، ثم لو كان نفس الأخذ معلولا للحماية كان ينبغي أن يوجد معهم وإن لم

العشر أو نصف العشر تأخذ بقدره . وإن كانوا يأخذون الكل لا تأخذ الكل) لأنه غدر (وإن كانوا لا يأخذون أصلاً لا تأخذ) ليركوا الأخذ من تجارنا ولأننا أحق بمكارم الأخلاق . قال (وإن مرّ حربي على عاشر فعشره ثم مرّ مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول) لأن الأخذ في كل مرة استئصال المال وحق الأخذ لحفظه ، ولأن حكم الأمان الأول باق . وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لا يمكن من الإقامة إلا حولا ، والأخذ بعده لا يستأصل المال (فإن عشره فرجع إلى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره أيضا) لأنه رجع بأمان جديد . وكذا الأخذ بعده لا يفضي إلى الاستئصال

منه وإن لم يعرف كمية ما يأخذون ، فالعشر لأنه قد ثبت حق الأخذ بالحماية وتعدّر اعتبار المجازاة فقدّر بمثل ما يؤخذ من الدمي لأنه أحوج إلى الحماية منه ولما قلناه آنفا وإن عرف أنهم يتركون الأخذ من تجارنا تركنا نحن خفنا لتركهم ظلمهم لأن تركهم إياه مع القدرة عليه تخلف منهم بالإحسان إلينا . ونحن أحق بمكارم الأخلاق منهم (قوله لم يعشره الخ) هذا إذا كانت المرة الثانية قبل الدخول إلى دار الحرب لما سيصرح به من أنه لو رجع إلى دار الحرب ثم خرج أخذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الأندلس (قوله لأن الأخذ في كل مرة استئصال للمال) فيعود على موضوع الأمان بالنقض (قوله إلا حولا) ليس كذلك ، والصواب ما في بعض النسخ بدون لفظة إلا نقلها نسخة في الكافي ، ولا شك أن هذه من سهو الكاتب لأنه لا يمكن حولا بل دونه ، ويقول له الإمام إذا دخل إن أقمت حولا ضربت عليك الجزية ، فإن فعل ضربها عليه ، ثم لا يمكنه من العود أبدا لما فيه من تفويت حق المسلمين في الجزية وجعله عينا علينا بعد علمه بمدخلنا ومخارجنا وذلك زيادة شرّ علينا فلا يجوز تمكينه ، غير أنه إن مرّ عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا زجرا له عن ذلك ويرده إلى دارنا ، والأصل أن حكم الأمان لا يتجدد إلا بتجدد الحول أو بتجدد الدخول إلى دار

يؤخذ منه العشر . وقوله (لأنه غدر) أي لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام ، قال صلى الله عليه وسلم « وفاء لا غدر » وهذا قول بعض المشايخ . وقال بعضهم : يؤخذ منه جميع ما في يده إلا قدر ما يباغحه مأمنه . لأننا مأمورون بتبليغه مأمنه لقوله تعالى - ثم أبلغه مأمنه - وقال بعضهم : يؤخذ منه الكل لأن الأخذ بطريق المجازاة فيعجزهم بمثل صنيعهم لينزجروا . وقوله (وإن مرّ حربي على عاشر الخ) حاصله أن العشر إنما يتكرر فيما يمرّ به بكمال الحول أو بتجدد العهد بالرجوع إلى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر ، وإن كان في يومه ذلك فإذا لم يوجد شيء منهما لم يعشره ثانيا لما روى أن نصرانيا مرّ بفرس له على عاشر عمر رضى الله عنه فعشره ، ثم مرّ به ثانيا فهم أن يعشره فقال النصراني : كلما مررت بك عشرتي إذا يذهب فرسي كله ؟ فترك الفرس عنده وذهب إلى عمر رضى الله عنه . فلما دخل المدينة أتى المسجد فوضع يديه على عتبي الباب فقال : يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصراني ، فقال أمير المؤمنين : أنا الشيخ الحنفي ، فقص النصراني القصة فقال عمر رضى الله عنه : أذاك الغوث فنكس رأسه . ورجع إلى ما كان فيه ، فظن النصراني أنه استخف بظلامته فرجع كالحائب ، فلما انتهى إلى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه إنك إن أخذت العشر مرة فلا تأخذه مرة أخرى ، فقال النصراني : إن دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لتحقيق أن يكون حقا فأسلم . فإن قيل : كلام المصنف متناقض لأنه قال حتى يحول الحول . ثم قال لا يمكن من المقام إلا حولا ، والمراد به إلا قريبا من الحول لأنه لا يمكن من الإقامة حولا كاملا . أجيب بأن مراده بقوله حتى

(وإن مرّ ذى بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) وقوله عشر الخمر : أى من قيمتها . وقال الشافعى لا يعشرهما لأنه لا قيمة لهما . وقال زفر : يعشرهما لاستوائهما فى المالية عندهم . وقال أبو يوسف : يعشرهما إذا مر بهما جملة كأنه جعل الخنزير تبعا للخمر ، فإن مرّ بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير . ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها ، وفى ذوات الأثمان ليس لها هذا الحكم

الإسلام لإنهاء الأمان الأول بالعود إلى دار الحرب فيحتاج إلى أمان جديد إذا خرج (قوله أى من قيمتها) فسر به كى لا يذهب الوهم إلى مذهب مسروق أنه يأخذ من عين الخمر وطريق معرفة قيمتها أن يرجع إلى أهل الذمة (قوله تبعا للخمر) دون العكس لأنها أظهر مالية لأنها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ، ولهذا إذا عجز المكاتب ومعه حمز يصير ملكا للمولى لا الخنزير ، وكمن من شىء يثبت تبعا لا قصدا كوقوف المنقول (قوله إن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين) استشكل عليه مسائل : الأولى ما فى الشفعة من قوله إذا اشترى ذى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانيا لو أئلف مسلم خنزير ذى ضمن قيمته . ثالثا لو أخذ ذى قيمة خنزيره من ذى وقضى بها ديننا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن

يحول الحول : إذا لم يعلم الإمام بحاله حتى يحول الحول فإنه يأخذ ثانيا . قال (وإن مرّ ذى بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) إذا مرّ الذى على العاشر بخمر أو خنزير بذية التجاوة وتبلغ القيمة مائتى درهم ففيه أربعة أقوال كما ذكره فى الكتاب ، وإنما فسر بقوله (أى من قيمتها) اجترأ عن قول مسروق رحمه الله فإنه يقول يعشر عينها ونفيا لظاهر ما يفهم فإن السامع يفهم منه أنه يعشر عين الخمر والمسلم منهى عن اقترابها ثم الشافعى رحمه الله مرّ على أصله بأنه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى لو أئلف المسلم خمر الذى أو خنزيره لا يضمن عنده ، وزفر رحمه الله سوى بينهما لاستوائهما فى المالية عنده ، فإن المسلم إذا أئلف خنزير الذى ضمنه كما لو أئلف خمره ، وأبو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعا للخمر لأن الخمر أقرب إلى المالية بواسطة التخليل ، وقد يثبت الحكم تبعا وإن لم يثبت مقصودا . ووجه الفرق على ظاهر الرواية ما ذكره فى الكتاب من الوجهين وهو ظاهر ، وقد اعترض على كل واحد منهما ، أما على الأول فلأنه منقوض بما ذكره فى الشفعة من هذا الكتاب فقال وإذا اشترى ذى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها ذى ، إلى أن قال : وإن كان شفيعها مسلما أخذها بقيمة الخمر والخنزير ، فلو كان بقيمة الخمر والخنزير حكمه لما أخذ بقيمته كما لا يأخذها بعينه وبمسئلة الغصب والإتلاف ، فإن المسلم إذا أئلف خنزيرا للذى يضمن بقيمته ولو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينها ، وأما على الثانى فبان المسلم أو الذى إذا غصب خنزير ذى ونحا كما إلى القاضى يأمره القاضى بالرد والتسليم وذلك حماية له . وأجيب عن الأول بأن قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لأنها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلة من حيث أن الأداء لا يمكن إلا بالتعيين ولا تعيين إلا بالتقويم فأخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه . ولهذا إذا تزوج الذى امرأة على خنزير بعينه ثم أتاها بالقيمة أجبرت على قبولها كما لو أتاها بعينه ، فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن تكون أعطيت حكم العين فى حق الأخذ والحيازة وهو فى باب الزكاة ، ولم تعط فى حق الإعطاء لأنه

(قول المصنف : ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين) أقول : قال ابن الهمام : استشكل عليه مسائل الأولى ما فى الشفعة من قوله إذا اشترى ذى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانيا لو أئلف مسلم خنزير ذى ضمن قيمته . ثالثا لو أخذ ذى قيمة خنزيره من ذى وقضى بها ديننا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن الأخير بأن اختلاف السبب

والحرم منها ، ولأن حق الأخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييته بالإسلام فكذا لا يحميها على غيره (ولو مرّ صبي أو امرأة من بني تغلب بمال فليس على الصبي شيء ، وعلى المرأة ما على الرجل) لما ذكرنا في السوائم (ومن مر على عاشر بمائة درهم وأخبره أن له في منزله مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يترك التي مر بها) لقلتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته (ولو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها) لأنه غير مأذون بأداء زكاته قال (وكذا المضاربة) يعني إذا مر المضارب به على العاشر وكان أبوحنيفة يقول أولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضاً فنزل منزلة المالك ثم رجع إلى ما ذكرنا في الكتاب وهو قولهما لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء الزكاة إلا أن يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصاباً فيؤخذ منه لأنه مالك له (ولو مرّ عبد مأذون له بمائتي درهم

الأخبر بأن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعاً وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين ، وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم : فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم لأن غايته أن تكون كدفع عينها وهو تبعية وإزالة فهو كتسيب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه (قوله لا يحميها على غيره) أورد عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه إلى القاضي يأمره برده عليه وذلك حماية على الغير أوجب بتخصيص الإطلاق : أي لا يحميها على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي (قوله لقوة حق المضارب) حتى كان له أن يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك (قوله ولا نائب عنه) والزكاة تستدعي نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاستباحي لا في أداء الزكاة ، بخلاف حصّة المضارب لأنه يملكها فيؤخذ منه عنها ، وفيه خلاف الشافعي بناء على أصله أن استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك إلا بالقبض

موضع لإزالة وتبعية وهو في باب الشفعة والإتلاف ، ونوقض بذمي أخذ قيمة خنزير له استهلكه ذمي وقضى بها ديناً لمسلم عليه فإنه جائز ، ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء . وأجيب بأنه لما قضى بها ديناً عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب ، واختلاف الأسباب بمنزلة اختلاف الأعيان على ما عرف . وعن الثاني بأن المراد أن من ليس له ولاية حماية خنزير نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه ، والعاشر لو حماه حماه كذلك بخلاف القاضي . وقوله (ولو مرّ صبي أو امرأة) ظاهر . وقوله (ومن مرّ على العاشر بمائة) يعني سواء كان مسلماً أو ذمياً . وقوله (لأنه غير مأذون بأداء زكاته) يعني هو مأذون بالتجارة فقط ، فلو أخذ أخذ غير الزكاة وليس له أخذ شيء سوى الزكاة . وقوله (ولانائب عنه) أي إنما هو نائب في التجارة لا غير ، والنائب تقتصر ولايته على ما فوض إليه فكان بمنزلة المستبضع . وقوله (ولو مرّ عبد مأذون له بمائتي درهم) ظاهر ، والصحيح أن الرجوع في المضارب رجوع في العبد المأذون كذا قال

كاختلاف العين شرعاً ، وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم ، فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم ، لأن غايته أن يكون كدفع عينها وهو تبعية وإزالة فهو كتسيب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه . وفيه بحث لأن المسلم ممنوع عن تملك الخبز والخنزير ، وفي الدفع ذلك فلا بد من ضم كلام آخر كما في العناية . قال العلامة الكاكي : وفي الكافي أقيمت القيمة مقام العين في حق العبد وهو الشفعة لإحتياجه ولم يقيم مقامها في حق الشرع لاستغنائه ، فقلنا يمشي الحرم دون الخنزير ، ولأننا نقول : لو لم يأخذ الشفعي بطل حقه أصلاً بالضرورة لم تعط القيمة حكم العين ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع اهـ .

وليس عليه دين عشرة) وقال أبو يوسف: لأدري أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا. وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما أنه لا عشرة لأن الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب. وقيل في الفرق بينهما أن العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهد على المولى فكان هو المحتاج إلى الحماية، والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهد على رب المال فكان رب المال هو المحتاج: فلا يكون الرجوع في المضارب رجوعاً منه في العبد وإن كان موله معه يؤخذ منه لأن الملك له إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك أو للشغل. قال (ومن مر على عاشر الخوارج في أرض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة) معناه: إذا مر على عاشر أهل العدل لأن التقصير جاء من قبله حيث أنه مر عليه.

(باب في المعادن والركاز)

كعمالة عامل الصدقة (قوله وقيل في الفرق بينهما) لا يخفى عدم تأثير هذا الفرق، فإن مناط عدم الأخذ من المضارب وهو القول المرجوع إليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك، ولأنه لا نية حينئذ، ومجرد دخوله في الحماية لا يوجب الأخذ إلا مع وجود شروط الزكاة على ما مر أول الباب فلا أثر لما ذكر من الفرق، فالصحيح أنه لا يأخذ من المأذون كما صححه في الكافي (قوله لانعدام الملك فيما في يده) أي على قول أبي حنيفة أو الشغل على قولهما (قوله لأن التقصير جاء من قبله الخ) بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فأخذوا زكاة سوائهم لا يثنى عليهم الإمام لأنه لا تقصير من المالك بل من الإمام. ومن مر برطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه لم يعشره عند أبي حنيفة، وقالوا: يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته إلى الحماية وهو يقول: اتحاد الجامع إنما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم المانع. وهو ثابت هنا فإنها تفسد بالاستبقاء، وليس عند العامل فقراء في البر ليدفع لهم، فإذا بقيت ليجدهم فسدت فيفوت المقصود، فاو كانوا عنده أو أخذ ليصرف إلى عمالته كان له ذلك.

(باب في المعادن والركاز)

المعدن من المعدن وهو الإقامة، ومنه يقال عدن بالمكان إذا أقام به، ومنه جنات عدن. ومركز كل شيء معدنه عن أهل اللغة، فأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها

فخر الإسلام وصاحب الإيضاح. وقوله (إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله فإنه لا يؤخذ منه شيء سواء كان معه موله أو لم يكن لانعدام الملك) يعني عند أبي حنيفة (أو للشغل) أي عندهما، فإن الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة. وقوله (ومن مر على عاشر الخوارج) واضح

(باب المعدن والركاز)

آخر باب المعدن عن العاشر لأن العشر أكثر وجوداً، والمال المستخرج من الأرض له أسام ثلاثة: الكنز،

(باب في المعادن والركاز)

أقول: ما يؤخذ من المعدن والركاز ليس بزكاة عندنا، بل يصرف مصرف النعمة فوضعه المناسب كتاب السير، ويجوز أن يقال لما كان كونه زكاة مقصوداً بالنقل على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله أورده هنا بهذه العلاقة (قوله والمال المستخرج من الأرض الخ) أقول

قال (معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صفر

الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلاقربته ، والكفر للمثبت فيها من الأموال بفعل الإنسان ، والركاز يعنهما لأنه من الركز مراد به المركوز أصم من كون راكمه الخالق أو المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ، ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا إذ لا شك في صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا ، وإذا عرف هذا فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع : جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه ، وجامد لا ينطبع كالخص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الأحجار كالياقوت والملح ، وما ليس بجامد كالماء والقيح والنفط . ولا يجب الخمس إلا في النوع الأول . وعند الشافعي لا يجب إلا في النقدين على الوجه الذي ذكر في الكتاب ، استدلل الشافعي على مطلوبه بما روى أبو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « في الركاز العشور » قال الشيخ تقي الدين في الإمام : ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه ، ووصفهما النسائي بالترك انتهى . فلم يقد مطلوبا . وبما روى مالك في الموطأ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم « أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث المزني معادن بالقبيلة » وهي من ناحية الفرع ، فتلک المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم قال ابن عبد البر : هذا منقطع في الموطأ . وقدر روى متصلا على ما ذكرناه في التمهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن بن الحرث بن بلال بن الحرث المزني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أبو عبيد في كتاب الأموال حديث منقطع ، ومع انقطاعه ليس فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بذلك ، وإنما قال : يؤخذ منه إلى اليوم انتهى : يعني فيجوز كون ذلك من أهل الولايات اجتهدا منهم ، ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى - واعلموا أنما غنمتم

والمعدن ، والركاز . والكفر اسم لما دفنه بنو آدم ، والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض ، والركاز اسم لهما جميعا . والكفر مأخوذ من كفر المال كفره جمعه ، والمعدن من عدن بالمكان أقام به ، والركاز من ركز الرمح أي غرره . وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما جميعا لأن كل واحد منهما مركوز في الأرض : أي مثبت وإن اختلف الراكز ، وعلى كل واحد منهما بانفراده . والمراد بالمدكور في لقب الباب الكفر لمعنيين : أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجيء ، والثاني أنه لو أريد به المعدن لزم التكرار لأنه يكون تقدير كلامه باب في المعادن والمعادن وإن أريد المعادن والكنز كان تقديره باب في المعادن والمعادن والكنز . قال (معدن ذهب أو فضة) المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة : جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر ، وجامد لا يذوب كالخص والنورة والكحل والزرنيخ ، ومائع لا يتجمد كالماء والقيح والنفط . ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها ، لأن الذهب أو الفضة الذي يوجد إما أن يكون معدنا أو كنزا ، وكل ذلك لا يخلو إما أن يوجد في حيز دار الإسلام أو حيز دار الحرب ، وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة أوجه : إما أن يوجد في مفازة لا مالك لها ، أو في أرض مملوكة ، أو في دار ، والموجود كنز لا يخلو عن ثلاثة أوجه أيضا :

الأولى أن يقال : الكائن في الأرض (قوله يوم خلق الأرض الخ) أقول : خلقه يوم خلقت الأرض غير معلوم ، فالأولى ترك هذه الزيادة (قوله وعلى كل واحد منهما بانفراده) أقول : وعلى كل واحد منهما مطوف على قوله عليهما في قوله وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما الخ . (قوله أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن ، إلى قوله : والثاني) أقول : الوجه الأول لا يتم وجها دون ضم الثاني :

وجد في أرض خراج أو عشر ففيه الخمس ، عندنا وقال الشافعي : لا شيء عليه فيه لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد إلا إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه الزكاة ، ولا يشترط الحول في قول لأنه نماء كله والحول

من شيء فإن لله خمسه - ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال فإنه كان مع محله من الأرض في أيدي الكفرة ، وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة . كما أن محله أعنى الأرض كذلك « وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفي الركاز الخمس » أخرجه الستة . والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان إيجاباً فيهما ، ولا يتوهم عدم إرادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد إفادة أنه جبار : أي هل لا شيء فيه وإلا لتناقض ، فإن الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف السلب والإيجاب ، إذ المراد أن إهلاكه أو الهلاك به للأجير الحافله غير مضمون ، لا أنه لا شيء فيه نفسه وإلا لم يجب شيء أصلاً ، وهو خلاف المتفق عليه إذ الخلاف إنما هو في كميته لا في أصله ، وكما أن هذا هو المراد في البئر والعجماء فحاصله أنه أثبت للمعدن بخصوصه حكماً فنص على خصوص اسمه ثم أثبت له حكماً آخر مع غيره فغير بالاسم الذي يعمهما ليثبت فيهما فإنه علق الحكم : أعنى وجوب الخمس بما يسمى ركازاً ، فما كان من أفرادها وجب فيه ، ولو فرض مجازاً في المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجها في الآية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما في ذلك . وأما ما روى عن أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « في الركاز الخمس » قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت الأرض « رواه البيهقي : وذكره في الإمام : فهو وإن سكنت عنه في الإمام مضعف بهجد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري . وفي الإمام أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال « في السيوب الخمس » والسيوب : عروق الذهب والفضة التي تحت الأرض ، ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا . فإن الأول خص الذهب ، والاتفاق أنه لا يخصه فإنما نبه حينئذ على ما كان مثله في أنه جامد منطبع . والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب ، فإذا كانت السيوب تخص النقيدين فحاصله أنه إفراد فرد من العام والاتفاق أنه غير مخصص للعام . وأما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة ، فإن هذا هو الوصف الذي ظهر أثره في المأخوذ بعينه قهراً فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه ، وكونه أخذ في ضمن شيء لا أثر له في نفي الحكم وإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « في الرقعة ربع العشر » مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم الفضة (قوله في أرض خراج أو عشر) قيد به ليخرج الدار فإنه لا شيء فيه ، لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمفاضة ، إذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك ، فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراس بل للتخصيص على أن وظيفتهما المستمرة لا تمنع الأخذ مما يوجد

إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام ، أو على ضرب أهل الجاهلية ، واشتبه الحال . ففي الأول وهو ما يدوب وينطبع إذا (وجد في أرض عشر أو خراج الخمس عندنا . وقال الشافعي رحمه الله : لا شيء عليه لأنه مباح سبقت يده إليه) وكل ما هو كذلك لا شيء عليه (كالصيد ، إلا أنه إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه الزكاة) وهو ربع العشر (ولا يشترط فيه الحول في قول) لما ذكر أنه نماء كله ، والحول للتنمية والنصاب عنده معتبر . فلو كان دون المسائتين من الفضة لا يجب شيء . وإنما قال في جانب الشافعي : ولا يشترط فيه الحول ولم يقل في جانبنا لأن الشافعي قائل بالزكاة فكان عليه أن يقول باشتراط الحول ، فنفاه بما ذكر من الدليل ، ونحن نقول

للتنمية ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وفي الركاز الخمس » وهو من الركز ، فأطلق على المعدن ولأنها كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة . وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لأنه لم يكن في يد أحد إلا أن للغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر ، وأما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد (ولو وجد في داره

فيهما) قوله (إلا أن للغنائم يدا حكمية) جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان أربعة الأخماس للغنائم لا للواجد . فأجاب بأن ذلك معهود شرعا فيما إذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم ، أما إذا كان الثابت لهم يدا حكمية والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم . والحاصل أن الإجماع منعقد على عدم إعطائهم شيئا بل إعطاء الواجد ، وقد دل الدليل أن له حكم الغنيمة فلزم من الإجماع ، والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق لإخراج الخمس لا في الجانب الآخر ، وما ذكرناه من وجه عدم إعطاء الغنائم الأربعة الأخماس هو تعيين لسند الإجماع في ذلك وتقريره أن المال كان مباحا قبل الإيجاف عليه ، والمال المباح إنما يملك بإثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد ، ويد الغنائم ثابتة عليه حكما لأن اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لاحقيقة . أما الحقيقة فللواجد فكان له مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا بالغا أو صبيا ذكرا أو أنثى ، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة ، وكل من سمي له حق فيها سهما أو رضخا ، بخلاف الحرى لاحق له فيها فلا يستحق المستأمن الأربعة الأخماس لو وجد في دارنا (قوله ولو وجد في داره الخ) استدلل لهما بإطلاق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام « في الركاز الخمس » وقدم أنه أعم من المعدن ، وله أنه جزء من الأرض ولا مائة في أرض الدار فكذا في هذا الجزء منها . وأجيب عن

بالخمس والحول لا يشترط له (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وفي الركاز الخمس ») قاله حين سئل عما يوجد في دار الحرب العادي ، وعطف على المسئول عنه فقال فيه « وفي الركاز الخمس » عطف على المدفون ، وذلك يدل على أن المراد بالركاز المعدن فإنه من الركز وهو ينطلق على المعدن أيضا كما تقدم (ولأنها) أي الأرض (كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا) وهو واضح ، وكل ما كان كذلك كان غنيمة وهو أيضا واضح ، وفي الغنيمة الخمس بالنص . وقوله (بخلاف الصيد) جواب عن قوله كالصيد ، فإن قيل : لو كانت غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وأربعة الأخماس للغنائم وليس كذلك . أجب بقوله (إلا أن للغنائم يدا حكمية) وتحقيقه أن الغنائم إنما يستحقون أربعة الأخماس إذا حوت أيديهم حقيقة وحكما ، وهما أيديهم حكمية لأنه لما ثبتت أيديهم على ظاهر الأرض حقيقة ثبتت على باطنها حكما (وأما الحقيقة فللواجد) فكان مافي باطنها غنيمة حكما لاحقيقة (فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في الأربعة الأخماس حتى كان للواجد) مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا صبيا أو بالغا رجلا أو امرأة ، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة ، ولجميع من ذكرنا حق في الغنيمة إما سهما أو رضخا ، فإن الصبي والمرأة والعبد والذمي يرضخ لهم إذا قاتلوا على ماسيجىء ، بخلاف الحرى فإنه لا حظ له في الغنيمة وإن قاتل بإذن الإمام ، فإذا وجد شيئا من الركاز يؤخذ منه الكل . فإن قيل : روى أن عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فأدى ثمنه وأعتقه وجعل مابقي لبيت المال . أجب بأنه كان وجدته في دار رجل صاحب خطة مات ولم يترك وارثا فصرفه إلى بيت المال ورأى المصلحة في أن يعطى ثمنه من بيت المال ليوصله إلى العتق . قال في التحفة : يجوز للواجد أن يصرف الخمس إلى نفسه إذا كان محتاجا لا يغنيه الأربعة الأخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية ما يشير إلى خلاف ذلك . قال (ولو وجد في داره)

معدنا فليس فيه شيء) عند أبي حنيفة وقالوا فيه الخمس لإطلاق ما روينا. وله أنه من أجزاء الأرض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذا في هذا الجزء لأن الجزء لا يخالف الجملة ، بخلاف الكنز لأنه غير مركب فيها (وإن وجدته في أرضه فعن أبي حنيفة فيه روايتان) ووجه الفرق على إحداهما وهو رواية الجامع الصغير أن الدار ملكة خالية عن المون دون الأرض ولهذا وجب العشر ، والخراج في الأرض دون الدار فكذا هذه المؤنة (وإن وجد ركازا) أى كنزا (وجب فيه الخمس) عندهم لما روينا واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الإثبات

الحديث بأنه مخصوص بالدار ، وصحته متوقفة على إبداء دليل التخصيص ، وكون الدار خصت من حكمى العشر والخراج بالإجماع لا يلزم أن تكون مخصوصة من كل حكم إلا بدليل في كل حكم ، على أنه أيضا قد يمنع كون المعدن جزء من الأرض ولذلك لم يجز التيمم به ، وتأويله بأنه خلق فيها مع خلقها لا يوجب الجزئية ، وعلى حقيقة الجزئية يصح الإخراج من حكم الأرض لا على تقدير هذا التأويل (قوله روايتان) رواية الأصل لا يجب كما في الدار ، ورواية الجامع الصغير يجب ، والفرق على هذه بين الأرض والدار أن الأرض لم تملك خالية عن المون بل فيها الخراج أو العشر والخمس من المون ، بخلاف الدار فإنها تملك خالية عنها . قالوا : لو كان في داره نخلة تغل أكوار من الثمار لا يجب فيها (قوله وجب الخمس عندهم) أى عند الكل على كل حال ذهابا كان أو رصاضا أو زبيقا بالاتفاق ، وإنما الخلاف في الزئبق المأخوذ من المعدن ، وسواء كان الواجد صغيرا أو كبيرا كما ذكرنا

إذا وجد الإنسان في داره (معدنا فليس فيه شيء عند أبي حنيفة وقالوا فيه الخمس) لهما إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « وفي الركاز الخمس » من غير فصل بين الأرض والدار ، ودليل أبي حنيفة ظاهر . واعترض بأنه لو كان من أجزائها لحاز التيمم به ولم يجزه بالإجماع . وأجيب بأن التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من أجزائها خلقة ، وهذا ليس من جنسها . والجواب عن الحديث أن الإمام لما خصه بهذه الدار فكأنه نفل بها ، ولالإمام هذه الولاية (وإن وجدته في أرضه فعن أبي حنيفة روايتان) في رواية الأصل : لا شيء فيه كما في الدار ، وفي رواية الجامع الصغير : فيه الخمس ، والفرق ما ذكره في الكتاب . قوله (وإن وجد ركازا : أى كنزا) إنما فسر بهما لأن الركاز اسم مشترك ينطلق على المعدن والكنز ، وقد فرغ من بيان المعدن فيراد به الكنز وليصح قوله (وجب فيه الخمس عندهم) فإن وجوب الخمس بالاتفاق إنما هو في الكنز لا في المعدن لأن أبا حنيفة لا يقول بوجوبه في الدار كما ذكرنا . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله « وفي الركاز الخمس » فإن قيل : قد استدل به على وجوب الخمس في المعدن فاستدل به هنا استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهو غير جائز . أجاب بقوله (واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الإثبات) ومعناه : أنه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه ، وإنما هو من باب العموم المعنوي ولا امتناع في ذلك ، وبهذا سقط ما قيل كان من حقه أن يقول لسباق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيه « وفي الركاز الخمس » والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصودا هناك فكان التمسك به أولى كما تمسك به في المبسوط ، إذ دلالة الركاز على ما ادعى المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الإثبات لا غير ، وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملا كالنص . وأما إرادة الكنز لسباق الحديث وهو فيما تمسك به في المبسوط فبدليل غير محتمل فكان مفسرا

(قوله وأجيب بأن التيمم يجوز الخ) أقول : كيف يقول الشارح إذا أورد النقص على قول المصنف ، ولأن الجزء لا يخالف الجملة

ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعه ، وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال لما بينا ثم إن وجدته في أرض مباحة فأربعة أخماسه للواجد لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغائبين فيختص هو به ، وإن وجدته في أرض مملوكة . فكلذا الحكم عند أبي يوسف لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ،

في المعدن إلا الحربي لما قدمنا ، ولأنه لا يترك أن يذهب بغنيمة المسلمين إلى دار الحرب إلا إذا كان بإذن الإمام وشرط مقاطعته على شيء فيبقى بشرطه . قال عليه الصلاة والسلام « المسلمون عند شروطهم » غير أنه إن وجدته في أرض مملوكة اختلف أصحابنا فيمن يستحق الأربعة الأخماس (قوله كالمكتوب عليه كلمة الشهادة) ذكره بكاف التشبيه ، وكذا في ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر ، فلو كان للمسلمين نقش آخر معروف أو لأهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من أسماء ملوكهم المعروفة اعتبر به (قوله وقد عرف حكمها) وهو أنه يجب تعريفها ثم له أن يتصدق بها على نفسه إن كان فقيرا وعلى غيره إن كان غنيا ، وله أن يمسكها أبدا (قوله لما بينا) أى من النص : والمعنى أول الباب (قوله ثم إن وجدته الخ) أى الكنز الجاهلي لأن الإسلامى ليس حكمه ماذكر ، بخلاف ماله وجدته في أرض مختصة غير مباحة فإنه مملوك للمختص له فلا يختص به كما سيذكره ، أما المباحة فما في ضمنها مباح إذ لم يعلموا به فيتملكوه فيبقى على ما كان (قوله فكلذا الحكم عند أبي يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد ، سواء كان مالكا للأرض أو لا لأن هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقى مباحا فيكون لمن سبقت يده إليه ، كما لو وجدته في أرض غير مملوكة ، قلنا لا نقول إن الإمام يملك المختص له الكنز بالقسمة بل يملكه البقعة ويقدر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغائبين فيها ، وإذا صار مستوليا عليها أقوى

فالتمسك به أولى ، وذلك لأنه استدلال بالعام على ما قرر لا بالمشارك ، والعام والخاص عندنا في إيجاب الحكم سواء (ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة التوحيد فهو بمنزلة اللقطة) يعرفها حيث وجدته مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ماسيجىء (وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال) أى سواء كان الموجود ذهبا أو فضة أو رصاصا أو غيرها ، وسواء كان الواجد صغيرا أو بالغاً حراً أو عبدا مسلماً أو ذمياً إلا إذا كان حربياً مستأمناً لما ذكرنا . وقوله (لما بينا) يعنى من النص والمعقول (ثم إن وجدته في أرض مباحة) يعنى الذى هو على ضرب أهل الجاهلية فإن الذى يكون بضرب أهل الإسلام يلحق باللقطة فلا يتأق فيه هذا التفريع وهو أن يكون أربعة أخماسه للواجد . وقوله (لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغائبين) إشارة إلى ما ذكرنا أن للغائبين يدا حكيمة وللواجد يدا حقيقية فيكون فيه الخمس والباقي للواجد (وإن وجدته) أى هذا الكنز المذكور . (فى أرض مملوكة فكلذا الحكم عند أبي يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد مالكا كان أو غير مالك (لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه) لأن

(قوله فالتمسك به أولى ، وذلك لأنه استدلال بالعام الخ) أقول : ليس في كلامه ما يدفع أولوية الاستدلال بالمفسر دون النص ، ثم أقول : إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما عدا ذلك الخاص ، وقد صرح الشارح في أول الباب أنه إذا أريد بالركاز معنى يعم المعدن والكنز يلزم التكرار فحينئذ يختص الركاز في الحديث بالمعدن ولا يمكن الاستدلال للكنز فليتأمل . ثم أقول : وصرح أيضا بأنه عطف الركاز على المدفون وذلك على أن المراد به المعدن .

وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لأنه سبقت يده إليه وهى يد الخصوص فيملك بها ما فى الباطن وإن كانت على الظاهر ، كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لأنه مودع فيها بخلاف المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشتري وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام على ما قالوا. ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا فى ظاهر المذهب لأنه الأصل وقيل يجعل لإسلاميا فى زماننا لتقدم العهد (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) تحزرا عن الغدر لأن ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا (وإن وجده فى الصحراء فهو له) لأنه ليس

الاستيلاءات وهو بيد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما فى الباطن من المال المباح للاتفاق على أن الغانمين لم يعتبر لهم ملك فى هذا الكنز بعد الاختطاط وإلا لوجب صرفه إليهم أو إلى ذراريهم ، فإن لم يعرفوا وضع فى بيت المال واللازم منتف ، ثم إذا ملكه لم يصير مباحا فلا يدخل فى بيع الأرض فلا يملكه مشتري الأرض كالدرة فى بطن السمكة يملكها الصائد لسبق يد الخصوص إلى السمكة حال إباحتها ، ثم لا يملكها مشتري السمكة لانتهاء الإباحة . هذا وما ذكر فى السمكة من الإطلاق ظاهر الرواية ، وقيل إذا كانت الدرة غير مثقوبة تدخل فى البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان فى بطنها عنبر يملكه المشتري لأنها تأكله وكل ما تأكله يدخل فى بيعها ، وكذا لو كانت الدرة فى صدفة ملكها المشتري : قلنا هذا الكلام لا يفيد إلا مع دعوى أنها تأكل الدرة غير المثقوبة كأكلها العنبر وهو ممنوع . نعم قد يتفق أنها تبطلها مرة بخلاف العنبر فإنه حشيش والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك (قوله على ما قالوا) يفيد الخلاف على عادته ، قيل يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام أو ذريته ، وقيل يوضع فى بيت المال وهذا أوجه للمتأمل (قوله لتقدم العهد) فالظاهر أنه لم يبق شيء من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه ، والحق منع هذا الظاهر بل دفينهم إلى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد أخرى (قوله فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) سواء كان معدنا أو كنزا (قوله فى الصحراء) أى أرض لا مالك لها ،

المختط له ما حاز ما فى الباطن (وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لسبق يده إليه) فإن قيل : يد المختط له وإن كانت سابقة لكنها يد حكيمية وبها لا يملك كما فى الغانمين . أجب بقوله (وهى يد الخصوص) يعنى أن اليد الحكيمية إنما لا يثبت بها الملك إذا كانت يد عموم كما فى الغانمين ، أما إذا كانت يد خصوص (فيملك بها ما فى الباطن وإن كانت على الظاهر : كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرة) وما يؤيد هذا أن تصرف الغازى بعد القسمة نافذ وقبلها لا ، ومأثمة إلا عموم اليد وخصوصها ، فإن قيل : سلمنا أن المختط له قد ملك لكن باع الأرض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن . أجب بأنه : أى الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الأرض لأنه مودع فيها ، كما أنه إذا باع السمكة لم يخرج ببيعها الدرة عن ملكه ، بخلاف المعدن فإنه من أجزائه فينتقل إلى المشتري (وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام على ما قالوا) وهو اختيار شمس الأئمة السرخسى . وقا أبو اليسر : يوضع فى بيت المال وقوله (ولو اشتبه الضرب) ظاهر . قال (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا) سواء كان معدنا أو كنزا (رده عليهم تحزرا عن الغدر) قال صلى الله عليه وسلم « فى العهود وفاء لا غدر » (لأن ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا وإن وجده فى الصحراء) أى التى فى حيز دار الحرب وليست مملوكة لأحد (فهو له لأنه ليس

في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه لأنه بمنزلة متلصص غير مجاهر (وليس في القير وزج يوجد في الجبال خمس) لقوله عليه الصلاة والسلام « لاخمس في الحجر » (وفي الزئبق الخمس) في قول أبي حنيفة آخره وهو قول محمد خلافا لأبي يوسف

كذا فسر في المحيط ، وتعليل الكتاب يفيد (قوله فلا يعد غدرا) . يعني أن دار الحرب دار لإباحة ، وإنما عليه التحرز من الغدر فقط ويأخذ غير مملوك من أرض غير مملوكة لم يغدر بأحد بخلافه من المملوكة . نعم لم يد حكمية على ما في صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار أحكام فلا تعتبر فيها إلا الحقيقية ، بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستأمن منهم ما وجدته في صحرائنا (قوله لأنه بمنزلة متلصص) ولو دخل المتلصص دارهم فأخذ شيئا لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لأنها ما أوجف المسلمون عليه غلبة وقهرا . ولقائل أن يقول : غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس في مسمى الغنيمة ، فانتفاء مسمى الغنيمة في المأخوذ من ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس إلا بالإسناد إلى الأصل ، وقد وجد دليل يخرج عن الأصل وهو عموم قوله صلى الله عليه وسلم « في الركاك الخمس » بخلاف المتلصص فإن ما أصابه ليس غنيمة ولا ركاك . فلا دليل يوجب فيه فيبقى على العدم الأصلي (قوله يوجد في الجبال) قيد به احترازا عما لو أصيب في خزائن الكفار وكنوزهم فإنه يخمس لأنه غنيمة وسيأتي (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاخمس في الحجر ») غريب بهذا اللفظ . وأخرج ابن عدى عنه عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في حجر » من طريقين ضعيفين ، الأول بعمر بن أبي عمر الكلاعي . والثاني بمحمد بن عبد الله العزرمي . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة « ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكون للتجارة » (قوله في قول أبي حنيفة آخره وهو قول محمد) وقول أبي يوسف هو قول أبي حنيفة أولا ، حكى عنه أنه قال : كان أبو حنيفة

في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه) أي لاخمس فيه لأن الخمس إنما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهي ما كان في يد أهل الحرب ووقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب وهذا ليس كذلك (لأنه بمنزلة المتلصص) في دار الحرب إذا أخذ شيئا من أموالهم وأحرزه بدار الإسلام . فإن قيل : المستأمن منا في ذراهم إذا وجد في أرض ليست بمملوكة ركاكاً فهو له ، والمستأمن منهم في دارنا لو وجد شيئا من ذلك في الصحراء لاحق له فيه ، ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما ؟ أجيب بأن الفرق أن دار الإسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست كذلك ، فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرص عدمها . وقوله (وليس في القير وزج يوجد في الجبال) هو النوع الثاني من المستخرج من المعادن ، وكذلك الجص والكحل والزئبق والياقوت وغيرها وقيد بقوله يوجد في الجبال احترازا عما يوجد منه ، وما ذكره بعده من الزئبق واللؤلؤ في خزائن الكفار فأصيب قهرا فإن فيه الخمس بالاتفاق ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لاخمس في الحجر » معلوم أنه لم يرد به ما كان للتجارة وإنما أراد ما يستخرج من معدنه فكان هذا أصلا في كل ما هو بمعناه ، وقوله (وفي الزئبق الخمس) قيل هو فارسي معرب بالهمز ، ومنهم من يقول بكسر الباء ، بعد الهمز . والمراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا آنفا . حكى عن أبي يوسف رحمه الله أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول أو لا شيء فيه ، وكنت أقول فيه الخمس ، فلم أزل أناظره وأقول إنه كالرصاص حتى قال فيه الخمس . ثم رأيت أن لا شيء فيه ، فصار الحاصل أنه على قول أبي حنيفة الآخر وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد رحمه الله فيه الخمس ، وعلى قول أبي يوسف الآخر وهو قول أبي حنيفة الأول لا شيء فيه ، قال لأنه بمنزلة القير والنفط : يعني هو من جملة المياه ولا خمس في الماء . وقالوا

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم « لاخمس في الحجر » معلوم أنه لم يرد ما كان للتجارة الخ) أقول : فيه أنه إذا كان للتجارة لا يؤخذ منه بل

(ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر) عند أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : فيها وفي كل حلية تخرج من البحر خمس ، لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر . ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر . فلا يكون المأخوذ منه

رحمه الله يقول : لا خمس فيه ، فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص إلى أن رجعت ، ثم رأيت أنا أن لا شيء فيه . فقلت به ، ثم المراد الزئبق المصاب في معدنه احترازا عما ذكرنا ، والزئبق بالياء وقد يهمز ، ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة . وجه الثاني أنه يتبع من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط . وجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع مالم يخالطها شيء (قوله ولا خمس في اللؤلؤ الخ) يعنى إذا استخرجها من البحر لا إذا وجدا دفينا للكفار ، وهذا لأن العنبر حشيش واللؤلؤ إما مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا أو الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ، ولا شيء في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك . والمصنف علل النبی بنی كونه غنيمة لأن استغنائه فرع بتحقيق كونه كان في محل قهرهم ولا يرد قهر مخلوق على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقى على العدم ، وقياس البحر على البر في إثبات الوجوب فيما يستخرج قياسا بلا جامع لأن المؤثر في الإيجاب كونه غنيمة لا غير ولم يتحقق فيما في البحر ، ولذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء . فورد عليه أن فيه دليلا وهو ما عن عمر مما ذكره ، وقول الصحابي عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه . بل المراد أنه أخذ مما دسره بحداد الحرب من باب طلب : أى دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا مادسره فأصابه رجل واحد لأنه متلصص ، على أن ثبوته عن عمر لم يصح أصلا بل

أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع مالم يخالطها شيء ، وهذا هو النوع الثالث مما ذكرنا في أول هذا الباب (ولا خمس في العنبر واللؤلؤ عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وقال أبو يوسف فيها وفي كل حلية تخرج من البحر الخمس لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر) روى أن يعلى بن أمية : كتب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأله عن عبدة وجدت على الساحل ، فكتب إليه في جوابه : إنه مال الله يؤتية من يشاء وفيه الخمس . قال صاحب النهاية : هذا الذى ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ، ولم يذكر في الكتاب حجة في اللؤلؤ . وذكر في الفوائد الظهيرية أن سؤال عمر كان عنهما جميعا ، فإنه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال : فيهما الخمس . وأقول : الذى يظهر من كلام المصنف أنه أراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لأنه قال : وفي كل حلية تخرج من البحر . واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر وفيه الخمس ، فكذا كل ما يستخرج منه دفعا للحكم (ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر) ومعناه : أن الخمس إنما يجب فيما كان بأيدي الكفرة وقد وقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب ، والعنبر ليس كذلك لأنه لم يكن في يد أحد لأن قهر الماء يمنع قهر غيره . وعن هذا قالوا : لو وجد الذهب والفضة في قعر

ربيع العشر كما في سائر أموال التجارة ، والأظهر أن يقول : لم يرد به ما كان مغنوما من الكفار ، نعم لو كان اللفظ لازكا في الحجر كما وقع في بعض الشروح لكان هذا الكلام في محزه (قوله واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر) أقول : التفسير في قوله لأنه راجع إلى العنبر (قوله وقوله والمروى عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه) أقول : الجار في قوله بجوابه متعلق بالاستدلال في قوله جواب عن الاستدلال ، والتفسير في قوله بجوابه راجع إلى عمر رضى الله عنه

غنيمة وإن كان ذهباً أو فضة ، والمروى عن عمر فيما دسره البحر وبه نقول (متاع وجد ركازاً فهو للذي وجده وفيه الخمس) معناه : إذا وجد في أرض لا مالك لها لأنه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة .

(باب زكاة الزروع والشمار)

إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القسم بن سلام في كتاب الأموال . وإنما الثابت عن عمر بن عبد العزيز : أخرج عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن سمالك بن الفضل عنه : أنه أخذ من العنبر الخمس . وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قالا : في العنبر واللؤلؤ الخمس . وروي الشافعي عن سفيان رضي الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملاً بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال : لو كان فيه شيء فالحمس وهذا ليس جزماً من ابن عباس بالجواب . بل حقيقته التوقف في أن فيه شيئاً أو لا . غير أنه إن كان فيه شيء فلا يكون غير الخمس ، وليس فيه رائحة الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال والشافعي أيضاً : حدثنا ابن أبي مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال : ليس في العنبر خمس . عن المعارض قال : وحدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المدني عن أبي الزبير عن جابر نحوه . فهذا أولى بالاعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين . ولو تعارضاً كان قول النافى أرجح لأنه أسعد بالوجه (قوله متاع الخ) المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والفضوص والزئبق والعنبر ، وكل ما يوجد كنزاً فإنه يخمس بشرطه لأنه غنيمة .

(باب زكاة الزروع والثمار)

قيل تسميته زكاة على قولهما لا شرائطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله : وليس بشيء إذ لا شك في أن المأخوذ عشراً أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة ، وغاية ما في الباب أنهم اختلفوا في إثبات بعض شروط لبعض

البحر لم يجب فيه شيء . وقوله (والمروى عن عمر) جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه أنه كان (فيما دسره البحر) أي دفعه وقذفه (وبه) أي بوجوب الخمس في العنبر الذي دسره البحر (نقول) ومراده دسره البحر الذي في دار الحرب فوجده الجيش على ساحله فأخذه فإنه غنيمة يجب فيه الخمس : وإنما قلنا ذلك لأنه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في العنبر : أنه شيء دسره البحر فلا شيء فيه . فيحمل على أحد المعنيين : إما على مجرد دار الإسلام ، وإما على أنه أخذه واحد من المسلمين في مجرد دار الحرب لأنه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيهما . وقوله (متاع وجد ركازاً) أي حال كونه ركازاً ، والمراد بالمتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما . وقيل المراد به الثياب لأنه يستمتع بها ، وذكر هذا لبيان أن وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين أن يكون الركاز من النقيدين أو غيرهما ، وكلامه واضح والله أعلم .

(باب زكاة الزروع والثمار)

سمى العشر زكاة كما سمي المصدق فيما تقدم عاشرًا مجازاً ، وتأخير العشر عن الزكاة لأنها عبادة مخضة ، والعشر

(قوله ومراده ، إلى قوله : وإنما قلنا ذلك) أقول : قوله ذلك إشارة إلى قوله ومراده الخ .

(باب زكاة الزروع والثمار)

(قال أبو حنيفة رحمه الله : في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر ، سواء سقى سبيحا أو سقته السماء ، إلا الحطب والقصب والحشيش . وقالوا : لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة أوسق ، والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وليس في الخضروات عندهما عشر) فالخلاف في موضعين : في اشتراط النصاب ، وفي اشتراط البقاء . لهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »

أنواع الزكاة ونفيتها ، وهذا لا يخرجها عن كونه زكاة (قوله إلا الحطب والقصب والحشيش) ظاهره كون ماسوى ما استثنى دخلا في الوجوب ، وسينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدراجهما في مسمى الحشيش على ما فيه . وأما ما ذكروا من إخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والبادنجان فيدرج في الحطب ، لكن بقي ما صرحوا به من أنه لا شيء في الأدوية كالهليلج والكنندر ، ولا يجب فيما يخرج من الأشجار كالصنغ والقطران ، ولأفيا ما تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها كالأرض ولذا تستتبعها الأرض في البيع ، ولا في كل بزر لا يطلب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها ، ويجب في العصفور والكتان وبزره لأن كلا منهما مقصود وعدم الوجوب في بعض هذه مما لا يرد على الإطلاق بأدنى تأمل (قوله إلا فيما له ثمرة باقية) وهي ما تبقى سنة بلا علاج غالبا ، بخلاف ما يحتاج إليه كالعنب في بلادهم والبطيخ الصيني في ديارنا ، وعلاجه الحاجة إلى تقليمه وتعليق العنب (قوله والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكل صاع أربعة أمناء . فعشرة أوسق ألف ومائتا من . قال الحلواني : هذا قول أهل الكوفة . وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة من . وكون الوسق ستين صاعا مصرح به في رواية ابن ماجه لحديث الأوساق . كما سنده . ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة أوسق لا يضم . وفي نوع واحد يضم الصنفان كالخبيذ والردى . والنوع الواحد هو ما لا يجوز بيعه بالآخر متفاضلا (قوله وليس في الخضروات) كالرياحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والبادنجان وأشباه ذلك ، وعنده يجب في كل ذلك (قوله لهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ») رواه البخاري في حديث طويل ومسلم ولنظله « ليس في حب ولا تمر صدقة حتى

مؤنة فيها معنى العبادة ، والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها (قال أبو حنيفة رحمه الله) في كل ما تنبت الأرض ويتبغى به النماء قليلا كان أو كثيرا رطبا كان أو يابساً يبقى من سنة إلى سنة أو لا يوسق أولا يسقى سبيحا أى بماء جار ، أو سقته السماء . أى المطر العشر ، (إلا الحطب والقصب والحشيش) والتبن والسهف ، (وقالوا لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية) تبقى من سنة إلى سنة (إذا بلغ خمسة أوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) قيد بالثمرة احترازا عن غيرها ، وهي اسم لشيء من أصل وقيد بالباقية احترازا عن غيرها وحد البقاء أن يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح والسفرجل ونحوها ، وقيد بما إذا بلغ خمسة أوسق احترازا عما إذا كان دونها ، والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فعشرة أوسق ألف ومائتا من لأن كل صاع أربعة أمناء . قال شمس الأئمة الحلواني : هذا قول أهل الكوفة ، وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة من (وليس في الخضروات) كالفواكه والبقول (عشر عندهما) لأن البقول ليست بثمرة والفواكه لا بقاء لها سنة إلا بمعالجة كثيرة (فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء) ولم يتعرض لكونه ثمرة لأن البقول دخلت في اشتراط البقاء (لهما في الأول) أى في اشتراط النصاب (قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) أى عشر لأن زكاة التجارة

(قوله قال أبو حنيفة رحمه الله : في كل ما تنبت الأرض ، إلى قوله : العشر) أقول : قوله في كل ما تنبت الأرض خبر مقدم ،

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى . ولأنى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ، ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستثناء وهو كله نماء . ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في الخضروات صدقة » والزكاة غير منفية فتعين

تبلغ خمسة أوسق » ثم أعاده من طريق آخر وقال في آخره : غير أنه قال بدل التمر تمر يعنى بالمثلثة فعلم أن الأول بالثلثة ، وزاد أبو داود فيه : والوسق ستون مختوما ، وابن ماجه . والوسق ستون صاعا (قوله ولأنى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر » أخرج البخارى عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر » وفيما سقى بالنضح نصف العشر . وروى مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت الأنهار والغيم العشر ، وفيما سقى بالسانية نصف العشر » وفيه من الآثار أيضا ما أخرجه عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سمالك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال : فيما أنبتت من قليل وكثير العشر . وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي ، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي ، وزاد في حديث النخعي : حتى في كل عشر دستجات بقل استجة . والحاصل أنه تعارض عام وخاص ، فمن يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق ، ومن يقدم العام أو يقول يتعارضان ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ ، وإن كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا العام هنا لأنه لما تعارض مع حديث الأوساق في الإيجاب فيما دون خمسة الأوسق كان الإيجاب أولى للاحتياط ، فمن تم له المطلوب في نفس الأصل الخلافى تم له هنا ، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأظهرنا صحته ، أى إظهار مستعينا بالله تعالى ، وإذا كان كذلك فهذا البحث يتم على الصاحبين لالتزامهما الأصل المذكور ، وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين الحديثين . قيل ولفظ الصدقة يشعر به ، فإن المعروف في الواجب فيما أخرجت اسما العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة (قوله ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام) روى

يجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته مائتي درهم (ولأنه صدقة) بدليل تعلقه ببناء الأرض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه إلى مصرف الصدقات ، وكل ما هو صدقة يشترط له النصاب ليتحقق الغنى (ولأنى حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما) فتكون قيمة خمسة أوسق مائتي درهم وهو نصاب الزكاة ، قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لما لبته عفو ونصاب قياسا على الزكاة . والجواب أنه فاسد لأنه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوبا عليه على العبادة المحضة ، وهو ظاهر الفساد . وقوله (ولا معتبر بالمالك فيه) أى في العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب : يعنى أن الغنى صفة المالك ، والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في أراضي المكاتب والصنعي والجنون والأراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد (فكيف بصفته وهو الغنى ، ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستثناء وهو كله نماء . ولهما في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « ليس في الخضروات صدقة ») ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وسلم نفى الصدقة عن الخضروات وليس الزكاة

وقوله العشر مبتدأ مؤخر (قوله ولهذا لا يشترط الحول لأنه) أقول : الضمير في قوله لأنه راجع إلى الحول

العشر وله ماروينا ، ومرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر ، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه ، لأن الأرض قد تستنمي بما لا يبقى والسبب هي الأرض النامية

نفي العشر في الخضروات بألفاظ متعددة سوقها يطول في الترمذي من حديث معاذ ، وقال : إسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء . وروى الحاكم هذا المعنى أيضا وصححه ، وغلط بأن إسحاق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما ، وقال أبو زرعة : موسى بن طلحة وهو الراوى عن معاذ مرسل عن عمر ، ومعاذ توفي في خلافة عمر ، فرواية موسى عنه مرسل . وما قيل إن موسى هذا ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت . والمشهور في هذا ما روى سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال : عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه إنما أخذ الصدقة من الخنطة والشعير والزبيب والتمر » وأحسن ما فيها حديث مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤخذ من الخضروات صدقة » والمرسل حجة عندنا لكن يحىء فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة ، وما ذكره المصنف من أن المنى أن يأخذ منها العاشر إذا مر بها عليه ، ويشير إليه لفظ هذا المرسل . إذ قال نهى أن يؤخذ ، وهو لا يستلزم نفي وجوب أن يدفع المالك للفقراء . والمعقول من هذا النهى أنه لما فيه من تفويت المصلحة على الفقير لأن الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضروات فتفسد قبل الدفع إليهم ، ولذا قلنا لو أخذ منها العاشر ليصرفه إلى عمالته كان له ذلك (قوله والسبب هي الأرض النامية) أى بالخارج تحقيقا في حق العشر ، ولذا لا يجوز تعجيل العشر لأنه حينئذ قبل السبب ، فإذا أخرجت أقل من خمسة أوسق لولم نوجب شيئا لكان إخلاء للسبب عن الحكم ، وحقيقة الاستدلال إنما هو بالعام السابق لأن السببية لا تثبت إلا بدليل الجعل ، والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك ، وإلا فالحديث الخاص أفاد أن السبب الأرض النامية بإخراج خمسة أوسق فصاعدا مطلقا فلا يصح هذا مستقلا بل هو فرع العام المفيد لسببيتها مطلقا . واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف أبي يوسف ، فإنه أجاز به بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر ، هكذا حكى مذهبه في

منفية بالاتفاق فتعين العشر (وله ماروينا) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الأرض ففيه العشر (ومرويهما) وهوليس في الخضروات صدقة (محمول على صدقة يأخذها العاشر) يعنى إذا مر بالخضروات على العاشر وأراد العاشر أن يأخذ من عينها لأجل الفقراء عند إباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) أى بهذا المروى (أخذ أبو حنيفة) في حق هذا الحمل الذى حملناه عليه وإنما قلنا لأجل الفقراء لأنه لو أخذ من عينها ليصرفه إلى عمالته جاز وإنما قلنا عند إباء المالك عن دفع القيمة لأنه إذا أعطاه القيمة لا كلام في جواز أخذه وهذا لأن الأخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لأن العاشر في الأغلب يكون نائيا عن البلدة ولا يجد فقيرا ثمة يصرفه إليه فيحتاج إلى أن يبعث بها إلى البلد وربما تفسد قبل الوصول إلى الفقراء فيؤدى إلى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه والذى يقطع هذه المادة أن العام المتفق عليه ولو في بعض موجه أولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه أبو حنيفة في مقدار خمسة أوسق ولم يعمل بما رواه أبو حنيفة وإنما حملة على محمل آخر وعمل به فيه وأبو حنيفة رحمه الله أخذ هذا الأصل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإنه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد إجلاء بنى النضير وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب » وأجلأهم ولم يلتفت إلى ما اعترضوا به عليه من قوله صلى الله عليه وسلم « أتركهم وما يديرون » كذا نقله شيخى عن شيخ شيخه رحمه الله وقوله (ولأن الأرض قد تستنمي)

ولهذا يجب فيها الخراج أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة بل تنق عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر، والمراد بالمذكور القصب الفارسي أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض، بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب والتمر دونهما قال:

الكافي . وفي المنظومة خص خلافة بثمر الأشجار بناء على ثبوت السبب نظرا إلى أن ينمو الأشجار يثبت نماء الأرض تحقيقا فيثبت السبب ، بخلاف الزرع فإنه مالم يظهر لم يتحقق نماء الأرض ، ثم إذا ظهر فأدى يجوز اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبنى على وقت الوجوب متى هو ، فعند أبي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلا ، وعند أبي يوسف وقت الإدراك ، وعند محمد عند تصفيته وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا . وثمره هذا الخلاف تظهر في وجوب الضمان بالإتلاف . قال الإمام : يجب عليه عشر ما أكل أو أطمع . ومحمد يحتسب به في تكميل الأوسق : يعني إذا بلغ المأكول مع ما بقي خمسة أوسق يجب العشر في الباقي لا في التالف ، وأما أبو يوسف فلا يعتبر الذهاب بل يعتبر في الباقي خمسة أوسق إلا أن يأخذ المالك من المتلف ضمان ما أتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي (قوله ولهذا يجب فيها الخراج) أي لكونها السبب ، إلا أن سببيتها تختلف بالنسبة إلى العشر والخراج ، ففي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكّن من الزراعة وإن لم يزرع وفي العشر بالتحقيق كما قدمنا (قوله وقصب الذريرة) نوع من القصب في مضغته حرافة ومسحوقه عطر (قوله بخلاف السعف والتبن) وإنما

دليل معقول على مدعاه وتقريره أن السبب هي الأرض النامية والأرض النامية قد تستنمى بما لا يبق فلو لم يجب العشر فيما لا يبق لكان قد وجد السبب والخراج بلا شيء وذلك إخلال للسبب عن الحكم في موضع يحتاط في إثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز (ولهذا يجب فيه) أي فيما لا يبق من الخراج كالحضرات أو في الأرض النامية بالخارج الذي لا يبق على تأويل المكان . وقوله (أما الحطب) بيان لما استثناه أبو حنيفة مما أخرجه الأرض وقوله (في الجنان) أي في البساتين وبيانه أن الحطب والقصب والحشيش ونحوها مما لا يستنمى به الأرض لا عشر فيها لأن سبب وجوب العشر الأرض النامية وهذه الأشياء تنق عنها البساتين لأنها إذا غلبت على الأرض أفسدتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش وأراد به الاستثناء بقطع ذلك وبيعته وجب فيها العشر . وقوله (والمراد بالمذكور القصب الفارسي) القصب كل نبات كان ساقه أنابيب وكعوبا ، والكعب العقدة ، والأنبوب ما بين الكعبين . وأنواع القصب الفارسي . وهو ما يتخذ منه الأقلام وقصب الذريرة ، وهو نوع منه متقارب العقد وأنبوه مملوء من مثل نسج العنكبوت وفي مضغته حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند وأجوده الياقوتي اللون وقصب السكر ، والمستثنى منها القصب الفارسي . وأما الآخرا فففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض ، بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذي يتخذ منه المراوح والتبن لأن المقصود هو الحب والتمر دونهما . فإن قيل : ينبغي أن يجب العشر في التبن لأنه كان واجبا وقت كون الزرع قصيلا والتبن هو القصيل ذاتا إلا أنه زادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب . أجيب بأنه لا يجب العشر في التبن لأن العشر كان واجبا قبل إدراك الزرع في السابق حتى لو قصله وجب العشر في القصيل ، فإذا أدرك تحول العشر من السابق إلى

(قال المصنف : ولهذا يجب فيها الخراج) أقول : فيه بحث لأن الخراج يكنى في وجوب النماء التقديري ، ولا يلزم حقيقة النماء ، بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج فتأمل وجوابه أنه يتحول عن المكنة إلى الخارج عند الخروج فيعتبر النماء تحقيقا حينئذ فتأمل

(وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر على القولين) لأن المونة تكثر فيه وتقل فيما يسقى بالسما أو سبيحا وإن سقى سبيحا وبدالية فالمعتبر أكثر السنة كما مر في السائمة . (وقال أبو يوسف رحمه الله : فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر إذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق) كالذرة في زماننا لأنه لا يمكن التقدير الشرعى فيه فاعتزت قيمته كما في عروض التجارة (وقال محمد رحمه الله : يجب العشر إذا بلغ الخارج خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه . فاعتبر في القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاثمائة من . وفي الزعفران خمسة أمناء) لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه (وفي العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر) وقال الشافعى رحمه

لم يجب في التبن لأنه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه قصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لأنه صار هو المقصود . ولا حاجة إلى أن يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحول إلى الحب عند الانعقاد . وعن محمد في التبن إذا يبس فيه العشر (قوله بغرب) الغرب الدلو الكبير والدالية الدولا ب ، والسانية الناقة يستقى بها (قوله على القولين) يعنى مطلقا كما هو قوله أو إذا بلغ خمسة أوسق (قوله وقال أبو يوسف) لما اشترط خمسة أوسق فنيا لا يوسق كيف التقدير عندهما . اختلفا فيه فقال أبو يوسف : إذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر في الكتاب . وقال محمد : أن يبلغ خمسة أعداد : أى أمثال كل واحد هو أعلى ما يقدر به ذلك النوع الذى لا يوسق . فاعتبر في القطن خمسة أحمال وخمسة أمناء في السكر والزعفران وخمسة أفرق في العسل (قوله إذا أخذ من أرض العشر) قيد به لأنه لو أخذ من أرض الخارج لم يجب فيه شيء

الحب كما تحول الخارج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج . قال (وما سقى بغرب أو دالية) الغرب الدلو العظيمة . والدالية المنجنون تديرها البقرة . وذكر في المغرب أن الدالية جذع طويل يركب تركيب مدق الأرض في رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها ، والسانية الناقة التى يستقى عليها . وقوله (ففيه نصف العشر على القولين) أى على حسب اختلاف قول أبى حنيفة وقول أبى يوسف ومحمد عنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء ، وعندهما أيضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا ، وما ذكره من الدليل ظاهر . وقال شمس الأئمة السرخسى : على بعض مشايخنا بقلة المونة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقى بغرب أو دالية : وهذا ليس بقوى فإن الشرع أوجب الخمس في الغنائم والمونة فيها أكثر منها في الزراعة . ولكن هذا تقدير شرعى فننتبه ونعتقد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها . وقوله (وإن سقى سبيحا وبدالية) واضح . وإنما عطف الدالية بالباء لأن السبيح اسم للماء دون الدالية ، فإن الدالية آلة الاستقاء فلا يصح أن يقال سقى دالية لأن الدالية غير مسقية بل هى آلة السقى . كذا في النهاية . وقوله (قال أبو يوسف) قيل إنما ابتداء يقول أبو يوسف لأنه لا يرد إشكال على قول أبى حنيفة فإنه يقول بالعشر في القليل والكثير وهما أثبتا الحكم على قود مذهبهما في المنصوص عليه وهو ما يدخل تحت الوسق فيحتاج إلى البيان فيما لا يوسق . وقوله (لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه) لأنه يقدر أولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق أقصى ما يقدر به من معياره ، وأقصى ما يقدر به في القطن الحمل لأنه يقدر أولا بالأساتير ثم بالأمناء ثم بالحمل فكان الحمل أعلى ما يقدر به . . وفي الزعفران المن لأنه يقدر أولا بالسنجات ثم بالأسانين ثم بالمن . . وقوله (وفي العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر) قيد بأرض

(قوله كما تحول الخارج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج) أقول : قوله عند التعطيل ناظر إلى المكنة ، وقوله عند الخروج ناظر إلى الخارج .

الله : لا يجب لأنه متولد من الحيوان فأشبهه الإبريسم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « في العسل العشر » ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما ، بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها . ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب فيه العشر قل أكثر لأنه لا يعتبر النصاب . وعن أبي يوسف رحمه

(قوله لأنه متولد من الحيوان) يعني القز ١ وجوب العشر فيما هو من أنزال الأرض (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام في العسل العشر) أخرج عبد الرزاق عنه عليه الصلاة والسلام أنه كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العسل العشر وليس له علة إلا عبد الله بن محرز . قال ابن حبان : كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأخبار ولا يفهم ، وحاصله أنه كان يغلط كثيرا . وروى ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو « أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من العسل العشر » وروى الشافعي أخبرنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن أبيه عن سعد بن أبي ذباب الدوسي قال « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأسلمت وقلت : يا رسول الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه ففعل ، واستملى أبو بكر رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما قدم على قومه قال : يا قوم أدوا زكاة العسل فإنه لا خير في مال لا تؤدى زكاته ، قالوا : كم ترى ؟ قال : العشر ، فأخذت منهم العشر فأتيت به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين » وكذا رواه ابن أبي شيبة عن صفوان بن عيسى : حدثنا الحرث بن عيسى به . ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث بن أبي ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد . ولم يعرف ابن المديني والد منير ، وسئل عنه أبو حاتم أصبح حديثه ؟ قال نعم . قال الشافعي رحمه الله : وفي هذا ما يدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل ، وأنه شيء رآه فتطوع به أهله . وأخرج ابن ماجه عن سعد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيرة المتعي قال : قلت يا رسول الله « إن لي نخلا قال : أد العشر ، قلت : يا رسول الله احملها لي ، فحماها » وكذا رواه الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم . قال البيهقي : هذا أصح ما روى في وجوب العشر فيه وهو منقطع . قال الترمذي : سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال : حديث مرسل . سليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في زكاة العسل شيء يصح . وروى أبو داود حدثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني ، أخبرنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحرث العنبري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال « جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نخل له وسأله أن يحمي له واديا يقال له سليمة فحماها له ، فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سنيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر : إن أدى إليك ما كان يؤدى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

العشر لأنه إذا أخذ من أرض الخراج فلا شيء فيه لاعشر ولا خراج كما نبين . وقوله (فأشبهه الإبريسم) يعني الذي يكون من دود القز (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام) يعني به ما روى أبو سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن « إن في العسل العشر » (ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار) قال الله تعالى - ثم كل من كل الثمرات - (وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما) وقوله (ثم عند أبي حنيفة ظاهر .

(١) قول صاحب الفتح (يعني القز) هكذا في عدة نسخ ، ولعله سقط من النسخ ما يناسب هذا التفسير وهو قول الهداية ، فأشبهه الإبريسم كما فسره به صاحب العناية اهـ كتنه مصححه .

الله أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوسق كما هو أصله . وعنه أنه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بنى شبابة أنهم

فاحم له سلبة ، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء » وكذلك رواه النسائي . وروى الطبراني في معجمه حدثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف المصري ، حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب أخبرنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بنى سيار ، قال الدارقطني في كتاب المؤتلف والمختلف : صوابه شبابة بجمجمة وبهاء بن موحدين وهم بطن من فهم كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نخل كان لهم العشر من كل عشر قرب قرب ، وكان يحمي واديين لهم ، فلما كان عمر رضى الله عنه استعمل على ماهناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدوا إليه شيئا وقالوا : إنما كنا نؤديه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكتب سفيان إلى عمر فكتب إليه عمر : إنما النخل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا إلى من يشاء ، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم أوديتهم ، وإلا فخل بينه وبين الناس ، فأدوا إليه ما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحى لهم أوديتهم . وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال : حدثنا أبو الأسود عن ابن طبيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة من أوسطها » وإذ قد وجد ما أوجدناك غلب على الظن الوجوب في العسل ، وأن أخذ سعد ليس رأيا منه وتطوعا منهم كما قاله الشافعي ، فإنه قال : أدوا زكاة العسل . والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكونه رأيا منه ، وخمله على السماع أولى . وقولهم : كم ترى لا يستلزم علمهم بأنه عن رأى في أصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بأن الرأى في خصوص من الكمية بأن يكون ما علمه من النبي صلى الله عليه وسلم أصل الوجوب مع إجمال الكمية ، وعلى كل حال لا يكونون قاصدى التطوع سواء كان مجتهدا في الكمية أو في أصل الوجوب إذ قد قلده في رأيه فكان واجبا عليهم إذ كان رأيه الوجوب . ثم كون عمر رضى الله عنه قبله منه ولم يذكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود في الشرع ، ويدل عليه أيضا الحديث المرسل الذى لا شبهة في ثبوته ، وفيه الأمر منه عليه الصلاة والسلام بأداء العشور ، والمرسل بانفراده حجة على ما أقمنا الدلالة عليه . وبتقدير أن لا يحتج به بانفراده فتعد طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الرواة يفيد حججته ، إذ يغلب على الظن إجابة كثير الغلط في خصوص هذا المتن وهنا كذلك ، وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجه ، وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعي ، فتثبت الحجية اختيارا منهم ورجوعا وإلا فالزما وجبرا ، ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه . وغاية ما في حديث القرب أنه كان أدائهم من كل عشر قرب قربة وهو فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ ، أما النفي عما هو أقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه . وأما ما في الترمذى أنه عليه الصلاة والسلام قال « في العسل في كل عشرة أزق زق » فضعيف (قوله لحديث بنى شبابة) قال

وقوله (لحديث بنى شبابة) وفي بعض النسخ بنى سيار ، وهو ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما أن بنى شبابة قوم من جرهم . وقال في المغرب : من ختم كانت لهم نخل عسالة يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة وكان يحمي لهم واديينهم ، فلما كان في زمن عمر رضى الله عنه استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفي رضى الله عنه ، فأبوا أن يعطوه شيئا فكتب في ذلك إلى عمر رضى الله عنه ، فكتب إليه عمر رضى الله عنه : إن النخل ذباب غيث يسوقه الله إلى من يشاء ، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدون إلى رسول الله

كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة أمناء ، وعن محمد رحمه الله خمسة أفراق لكل فرقة ستة وثلاثون رطلا لأنه أقصى ما يقدر به . وكذا في قصب السكر وما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يجب لانعدام السبب وهو الأرض النامية ، وجه الظاهر أن المقصود حاصل وهو الخارج .

في العناية : وفي بعض النسخ أبي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر أن صوابه بنى شبابة كما قدمناه فاستجمله الزيلعي ، وقال كيف يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون اه . وليس هذا الدفع بشيء لأنه لو قيل عن أبي سيارة أنهم كانوا يؤدون لم يحكم بخطأ العبارة فإنه أسلوب مستمر في ألفاظ الرواة . والمراد منه أن قومه كانوا يؤدون أو أنه مع باقي القوم كانوا يؤدون ، بل الصواب أن أبا سيارة هنا ليس بصواب ، فإنه ليس في حديث أبي سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله إن لي نحلا فقال عليه الصلاة والسلام « أد العشر » لما استبعده به . فالخاصل : أن أبا سيارة المتعنى ثابت ، وكذا بنى شبابة ، وهو الصواب بالنسبة إلى من قال بنى سيارة لامطلقا ، فارجع تأمل ما قبله من الكلام الطويل حينئذ .

[فرع] اختلف في المن إذا سقط على الشوك الأخضر : قيل لا يجب فيه عشر ، وقيل يجب ، ولو سقط على الأشجار لا يجب (قوله وكذا في قصب السكر) قال في شرح الكنز : في قصب السكر العشر قل أو أكثر . وعلى قياس قول أبي يوسف يعتبر ما يخرج من السكر أن يبلغ قيمة خمسة أوسق ، وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء اه . وهذا نحكم به بل إذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق ، كان ذلك نصاب القصب على قول أبي يوسف . وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء يريد فإذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قول محمد . وإلا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة إلا إذا أعد للتجارة وحينئذ يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا . وإذا فالصواب أيضا على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة أطنان في عرف ديارنا والله أعلم . والفرق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها ، وهو مكيايل معروف هو ستة عشر رطلا . وقال المطرزي : إنه لم ير تقديره بستة وثلاثين فيما عنده من أصول اللغة . (قوله أن المقصود حاصل وهو الخارج) فلا يلتفت إلى كونه مالكا

صلى الله عليه وسلم فاحم لهم وأديهم وإلا فخل بينهما وبين الناس ، فدفعوا إليه العشر . والقربة خمسون رطلا . وقوله (كل فرقة ستة وثلاثون رطلا) الفرق بفتح تين إناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أوسق ، نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد . قال الأزهرى : والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح : الفرق مكيايل معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا . قال وقد يحرك . ثم قال المطرزي : قلت وفي نواذر هشام عن محمد رحمه الله : الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيما عندي من أصول اللغة (قوله وكذا في قصب السكر) أى الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في قصب السكر كما هو في القطن والزعفران فيعتبر عند أبي يوسف بقيمة خمسة أوسق وعند محمد خمسة أمناء . وقوله (وما يوجد في الجبال) ظاهر . وقوله (أن المقصود حاصل وهو الخارج) يعنى ولا معتبر بكون الأرض غير مملوكة له لأن العشر يجب على المستعير إذا

(قوله نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد) أقول : والظاهر أن يقال عن التهذيب ، ويمكن أن يقدر قائلا فحينئذ (٢٢ - فتح القدير حتى - ٢)

قال (وكل شيء أخرجه الأرض مما فيه العشر لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها . قال (تغلب له أرض عشر عليه العشر مضاعفا)

للأرض أو غير مالك ، كما إذا أجر العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس على المالك وعنده على المؤجر ، وكما إذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لفر . هذا إذا كان المستعير مسلما ، فإن كان ذميا فهو على رب الأرض بالاتفاق ، وإذا قد ذكرنا هاتين فلنذكر الوجه تنميا . لهما في الأولى أن العشر منوط بالخارج وإن لم يكن سببا وهو للمستأجر . وله أنها كما تستنمي بالزراعة تستنمي بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه . ولزفر في الثانية وهو رواية عن أبي حنيفة أن السبب ملكها والنماء له معنى ، لأنه أقام المستعير مقام نفسه في الاستثناء فكان للمؤجر . ولنا أن المستعير قام مقام المالك في الاستثناء فيقوم مقامه في العشر ، بخلاف المؤجر لأنه حصل له عوض منافع أرضه . ولو اشترى زراعا وتركه بإذن البائع فأدرك فعند أبي حنيفة ومحمد عشره على المشتري ، وعند أبي يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقي على المشتري . له أن بدل القصيل حصل للبائع فعشره عليه ، ألا ترى أنه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه . ولهما أن العشر واجب في الحب وقد حصل للمشتري ، وإنما كان يجب في القصيل لو قصله لأنه حينئذ كان هو المستنمي به فلما لم يقصّل كان المستنمي به الحب ففيه العشر ، ولو غصب أرضا عشرية فزرعها إن نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الأرض لأنه يأخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نائها عند أبي حنيفة كالمؤجر ، وإن لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب في زرعه . ولو زارع بالعشرية إن كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الإجارة وعندهما يكون في الزرع كالإجارة ، وإن كان البذر من رب الأرض فهو على رب الأرض في قولهم . (قوله مما فيه العشر) الأولى أن يقول مما فيه العشر أو نصفه كى لا يظن أن ذلك قيد معتبر . (قوله لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) . وكرى الأنهار وأجرة الحارس وغير ذلك ، يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤنة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي ، لأن

زرع ، ولو لم تكن الأرض مملوكة له لما أن الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا (قوله وكل شيء أخرجه الأرض) كل شيء أخرجه الأرض مما فيه الواجب العشرى عشرًا كان أو نصفه لا يرفع المؤنة من العشر مثل أجر العمال والبقر وكرى الأنهار وغير ذلك ، يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لأن قدر المؤن بمنزلة السلم له بعوض كأنه اشتراه ، ألا ترى أن من زرع في أرض مغبوبة سلم له من الخارج بقدر ما عزم من نقصان الأرض فطاب له كأنه اشتراه . ووجه قولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لأنه قال : « ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب ففيه نصف العشر » ، فإذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لأن رفعها يستلزم عدم التفاوت

يستقيم الكلام (قوله كل شيء أخرجه الأرض ثمانية الواجب) أقول : الأولى أن يقال من الواجب كما لا يخفى (قوله العشرى) أقول : ونسبة العشر إلى العشر من نسبة الخاص إلى العام كما في إطلاق الذائق على نفس الماهية (قوله عشرًا كان أو نصفه) أقول : المستتر في قوله كان راجع

عرف ذلك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم. وعن محمد رحمه الله : أن فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرة واحدا لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك

قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه ؛ ألا يرى أن من زرع في أرض مخصوبة سلم له قدر ماغرم من نقصان الأرض وطاب له كأنه اشتراه . ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقى سبيحا » الخ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ، فلورفعت المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة ، والفرض أن الباقي بعد رفع قدر المؤنة لا مؤنة فيه ، فكان الواجب دائما العشر ، لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤنة فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج ، وهو القدر المساوي للمؤنة أصلا . وفي النهاية ما حصله وتحريره أنه قد يقضى إلى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة واللازم منتف شرعا فينتفى ملزومه ، وهو عدم تعشير البعض المساوي لقدر المؤنة . بيان الملازمة لو فرض أن الخارج مثلا أربعون قفيزا فيما سقته السماء واستحق قيمة قفيزين للعمال والثيران وغيرها ، فإن الواجب على قول العامة أربعة أفقزة اعتبار المجموع الخارج ، وعلى قول أولئك قفيزان لأن ما يقابل المؤنة من الخارج لا يجب في قدر مقابلة شيء فلوفرص إخراج أربعين قفيزا فيما سقى بدالية أو غرب فإن الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب ، وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع اهـ . ولا يخفى عليك أن معنى المنقول عنهم فيما تقدم أن القدر الذى يقابل المؤنة لا يعشر ويعشر الباقي ، فيعشر في المسألة التى فرضها في النهاية أولا ثمانية وثلاثون قفيزا لأن القفيزين الأخيرين استغرقا في المؤنة فلا يعشران فيكون الواجب أربعة أفقزة إلا خمس قفيز ، وهذا التصوير المذكور في النهاية يفيد أنه يرفع قدر المؤنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين ، فأسقطوا عشر عشرين قفيزا ، وليس هذا هو معنى المنقول عنهم ، نعم إن كان قولهم في الواقع هو هذا فذلك دفعه وإلا فلا وهو الظاهر . والتصوير الصحيح على ما هو الظاهر في المسألة التى فرضها أن تستغرق المؤنة عشرين قفيزا ، (قوله وعن محمد رحمه الله الخ) ضبط هذا الفصل على تمامه أن الأرض إما

المنصوص عليه وهو باطل ، وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان ، وإذا كان الخارج فيما سقى أربعين قفيزا ، والمؤنة تساوى عشرين قفيزا ، فإذا رفعت كان الواجب قفيزين ، فلم يكن تفاوت بين ماسقته السماء وبين ماسقى بغرب والمنصوص خلافه ، فتبين أن ماسقى بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة ، وهذا الحل من خواص هذا الشرح فليتأمل . قيل كان من حق الكلام أن يقول مما فيه العشر أو نصف العشر لأن الواجب أحدهما ، والجواب أن المراد الواجب العشري كما أشرنا إليه في صدر الكلام فكأن العشر صار علما لذلك سواء كان عشر لغويا أو نصفه . وقوله (تغلبي) بكسر اللام منسوب إلى بنى تغلب وقوله (عرف ذلك بإجماع الصحابة) تقدم بيانه في قصة عمر رضى الله عنه معهم ، ولا فصل في ذلك بين أن تكون الأرض ملكه في الأصل أو اشتراها من مسلم . (وعن محمد : أن فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرة واحدا لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك) فتضعيف العشر إنما يكون في الأراضي الأصلية التى وقع الصلح عليها .

إلى الواجب في قوله ما فيه الواجب العشري (قوله وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إلى قوله : وهذا الحل من خواص هذا الشرح) أقول فيه شيء لأنه إذا لم يرفع المؤنة يكون الواجب قفيزين أيضا فإنهما نصف العشر ، والأولى أن يعتبر ما ذكره من المؤنة فيما سقته السماء (قوله قيل كان من حق الكلام ، إلى قوله : والجواب الخ) أقول : القائل هو صاحب النهاية : ويمكن أن يجاب عنه أيضا بأن يقال : يجوز أن يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بذكر العشر عن نصفه وله نظائر .

(فإن اشتراها منه ذمي فهي على حالها عندهم) لجواز التضعيف عليه في الجملة كما إذا مرّ على العاشر (وكذا إذا اشتراها منه مسلم أو أسلم التغلبيّ عند أبي حنيفة رحمه الله) سواء كان التضعيف أصليا أو حادثا لأن التضعيف صار وظيفة لها . فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالحراج (وقال أبو يوسف رحمه الله : يعود إلى عشر واحد) لزوال الداعي إلى التضعيف قال في الكتاب

عشرية أو خراجية أو تضعيفية ، والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها ، أو تضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة سواء كان التضعيف أصليا بأن كانت من أراضي بني تغلب الأصلية أو حادثا بأن استحدثوا ملكها فضعفت عليهم . وقال أبو يوسف : ترجع إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى التضعيف وهو الكفر مع التغلبية ، وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائمة إبل التغلبي فإنها ترجع إلى شاة واحدة اتفاقا . وقول محمد في الأصح مع أبي حنيفة إلا أنه لا يبتأى قوله في التضعيف الحادث . ولأبي حنيفة رحمه الله أن التضعيف صار وظيفة الأرض فلا يتبدل إلا في صورة ينقصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وإن كان المسلم لا يبتدأ بالحراج . وقوله : زال المدار ، وهو الكفر . قلنا : هذا مدار ثبوته ابتداء ، والحكم الشرعي يستغنى عن قيام علته الشرعية في بقاءه ، وإنما يقتصر إليها في ابتدائه كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد الإسلام والرمل والاضطباع في الطواف ، بخلاف سائمته لأن الزكاة في السائمة ليست وظيفة متقررة فيها ، ولهذا تنتفي بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبي بخلاف الأراضي ، وتقبيدنا بالشرعي في الحكم والعلة الإخراج العقلي ، فإنه يقتصر في بقاءه إلى علته العقلية عند المحققين ، وستظهر فائدة ما ذكرناه من الاستثناء ، وعلى هذا الخلاف ما إذا أسلم التغلبي وله أرض تضعيفية ، وإذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجيته ، أو التضعيفية فهي تضعيفية ، أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد . له أن الوظيفة بعد ماقررت في الأرض لا تتبدل بتبدل المالك على ما علم فيما إذا اشترى التغلبي خراجية لا يضعف الحراج . ولهما أن في هذه الصورة دليلا ينقصها

ولهما أن الصالح وقع بيننا وبينهم على أن نضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم . وقوله (فإن اشتراها) يعني الأرض التي عليها عشر مضاعف من الأصل من التغلبي (ذمي فهي على حالها) من العشر المضاعف (عندهم لجواز التضعيف عليه في الجملة كما إذا مرّ على العاشر) فإن الذمي إذا مرّ على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم . وقوله (وكذلك إذا اشتراها منه مسلم) يعني يبقى عشرها مضاعفا (عند أبي حنيفة) من غير فصل بين التضعيف الأصلي والحادث (لأن التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالحراج) فإن المسلم إذا اشترى أرضا خراجية بقيت كما كانت ، وكذا إذا أسلم صاحبها ، وهذا لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة إلى إظهار التجلد ، وههنا بحث قررناه في التقرير فيطلب ثمة (وقال أبو يوسف : يعود إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى التضعيف) وهو الكفر ، ألا ترى أن التغلبي إذا كانت له خمس من الإبل السائمة يجب فيها شاتان ، فإن باعها من مسلم أو أسلم يؤخذ منه شاة واحدة ، والجواب لأبي حنيفة أن مال الزكاة أقبل للتحوّل من وصف إلى وصف ، ألا ترى أن مال التجارة تبطل عنه الزكاة بنية القنية والسواثم تبطل عنها بجعلها علوفة والأراضي ليست كذلك . وقوله (قال في الكتاب) أي

(قوله والجواب لأبي حنيفة ، إلى قوله : والأراضي ليست كذلك) أقول : فيه أن الأرض العشرية يسقط عشرها باختطاطها دارا وكذا ،

وهو قول محمد رحمه الله فيما صح عنه : قال رحمه الله : اختلفت النسخ في بيان قوله والأصح أنه مع أبي حنيفة رحمه الله في بقاء التضعيف ، إلا أن قوله لا يتأتى إلا في الأصل لأن التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني) يريد به ذميا غير تغلبي (وقبضها فعليه الخراج عند أبي حنيفة رحمه الله) لأنه أليق بحال الكافر (وعند أبي يوسف رحمه الله عليه العشر مضاعفا) ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلي وهذا أهون من التبديل (وعند محمد رحمه الله . هي عشرية على حالها) لأنه صار مؤنة لها فلا يتبدل كالخراج ، ثم في رواية : يصرف مصارف الصدقات ، وفي رواية : يصرف مصارف الخراج (فإن أخذها منه مسلم بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت) أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم .

يقتضى تغيرها وهو وقوع الصلح على أن يضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لأنه مما لا يبتدأ به المسلم . فإن قيل : الصلح وقع على أن يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من بعض ، أما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم . فما يحتاج إلى أن توجد ونافيه دليلا ، وهذا ما قال المصنف في آخر الباب لأن الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة . قلنا سوق الصلح وهو الأنفة من إعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد أنه وقع على ما لا يلزمهم به ما أنقوا منه فيفيد ما ذكرنا ، إذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدأ المسلم به . وإذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها . ولو اشترى عشرية من مسلم فعند أبي حنيفة

في كتاب الزكاة من المبسوط (وهو) أي العود إلى عشر واحد (قول محمد فيما صح عنه قال المصنف رحمه الله : اختلفت النسخ) أي نسخ المبسوط (في بيان قول محمد) أنه مع أبي حنيفة أو مع أبي يوسف (والأصح أنه مع أبي حنيفة في بقاء التضعيف) على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم . وقوله (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني) أي ذمي غير تغلبي ، وإنما فسر بذلك لأن لفظ النصراني ولفظ الذمي يتناولان التغلبي وغيره من النصراني . وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبي فكان هذا من غير تغلبي . وإنما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تأكيد ملك الذمي فيها وتقرر الأرض عليه حتى إذا أخذها مسلم بالشفعة أو ردت على البائع تبقى عشرية كما كانت وهي المسألة الثانية التي تجيء . وقوله : (لأنه أليق بحال الكافر) إنما كان كذلك لأن المأخوذ ثلاثة أنواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف ، والعشر المضاعف يعتمد الصلح والتراضي كما في التغالبة وليس بموجود . والعشر الواحد فيه معنى القرية ، والكافر ليس من أهله فتعين الخراج لأنه أليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر أهل لها . وقوله (اعتبارا بالتغلي) يعني أن ما كان مأخوذا من المسلم إذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بني تغلب ، وما يمر به الذمي على العاشر وهو أهون من التبديل لأنه تغيير في الوصف والخراج واجب آخر . وقوله (ثم في رواية : يصرف مصارف الصدقات ، وفي رواية : يصرف مصارف الخراج) وجه الأولى أن حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية . وجه الثانية وهي رواية ابن سماعه أن ما يصرف إلى الفقراء هو ما كان لله تعالى بطريق العبادة ، ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج . وقوله (فإن أخذها منه مسلم) أي : إن أخذ الأرض التي باعها المسلم من نصراني من النصراني مسلم (بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت أما الأول) أي الأخذ بالشفعة (فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم)

الخراجية على ما نصوا (قوله وإنما قيد بقوله وقبضها الخ) أقول : فيه بحث ، إذ دلالة في ذلك القيد على ما ذكره ، ألا ترى أنه يأخذها منه مسلم بعد قبضه بالشفعة أو ردت عليه .

وأما الثاني فلأنه بالرد والفسخ يحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ، ولأن حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد (وإذا كانت لمسلم دار خطة

تصير خراجية إن استقرت في ملكه ، وإن لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع أو بخيار شرط أو رؤية أو استحقيقها مسلم بشفعته عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لأن هذا الرد فسخ فيجعل البيع كأن لم يكن ، وبالأستحقاق بالشفعة تنتقل إلى المسلم الشفيع الصفقة كأنه اشتراها من المسلم ، وكذا إذا ردها بعيب بمضاء لأن للقاضي ولاية الفسخ ، وأما بغير قضاء فهي خراجية لأنه إقالة وهو بيع في حق غيرهما فصار شراء المسلم من الذي بعد ماصرات خراجية فتصير على حالها ذكره التمرتاشي ، كما إذا أسلم هو واشترها منه مسلم آخر ، وفي نوارد : زكاة المبسوط ليس له أن يردّها لأن الخراج عيب حدث فيها في ملكه . وأجيب بأن هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد ، وهذا بناء على أن المراد بما في النوارد ليس له أن يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فمنعه بأنه مانع يرتفع بالرد . وهذا للعلم بأن الرد بالتراضي إقالة فلا يمتنع للعيب . هذا التفريع كاه على القول بصيرورتها خراجية . وهو قول أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يضاعف عليه عشرها . وقال محمد : هي على حالها عشرية . ثم في رواية : تصرف مصارف العشر ، وفي أخرى : مصارف الخراج ، والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبيعيتها على ملكه . وقال مالك : لا تبقى بل يجبر على إخراجها عنه . وقال الشافعي في قول : لا يجوز البيع أصلا كقوله فيا إذا اشترى الذي عبدا مسلما . وفي قول : يؤخذ منه العشر والخراج معا . وعن شريك : لا شيء فيها قياسا على السوائم إذا اشتراها ذمي من مسلم . وجه قول الشافعي أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لا يصالح له ، فالقول بصحته يستلزم الممتنع : وجه قوله الآخر أن العشر كان وظيفتها فتنتقل إليه بما فيها ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما نذكر في وجه قول أبي حنيفة فيجبان عليه جميعا . وجه قول مالك أن ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ، ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء فيها فيجب إجباره على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء . وجه قول محمد أن معنى العبادة في العشر تابع فيمكن إلغاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا ألغى في حق المسلم فتقرر عليه بقاء . وجه قول أبي يوسف أن تضعيف ما يؤخذ من المسلم إذا ثبت أخذ من الذي يضعف عليه . وجه قول أبي حنيفة أنه تعذر التضعيف لأنه إنما يثبت بحكم الصلح أو التراضي كما في التغيبين ، وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وإن سلم كونه تابعا فإنه ليس أهلا لشيء منها ، والأرض لا تخاو عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السائمة على ما قدمنا ، وبه ينتفي قول شريك فتعين الخراج وهو الأليق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة . والحاصل أن هذا مما منع

ولم يتوسط النصراني ، واعترض بأنه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشتري إذا قبضها منه ، وأجيب بأنه إنما يرجع عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبيع فإن المشتري يرد المبيع بالعيب على الوكيل لا على الموكل لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البائع ثم وجدها معيба يردّها عليه دون المشتري (وأما الثاني) أي الرد على البائع لفساد البيع (فلأنه بالرد والفسخ يحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولأن حق المسلم) أي البائع (لم ينقطع بهذا الشراء) وهو الفاسد (لكونه مستحق الرد) بفتح الحاء قال (وإذا كانت لمسلم دار خطة) دار خطة كخاتم فضة بالإضافة سماعا ويجوز خطة بالنصب تمييزا كما في عندي راقود خلا والخطه ماخطه الإمام بالتعليك عند فتح دار الحرب ، والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار على ماسيجي : ووضع

فجعلها بستانا فعليه العشر) معناه إذا سقاه بماء العشر ، وأما إذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لأن المونة في مثل هذا تدور مع الماء (وليس على المحوسى في داره شىء)

بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج في ذلك الاستثناء السابق . هذا ثم إلى الآن لم يحصل جواب قول مالك أن التغيير إبطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف أيضا إبطال له لأن مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وإبقاء حقهم غير ممكن لأن ماله غير صالح له ، فلما لم يكن فيها إحدى الوظائف الثلاثة ، ولا إخلالها مطلقا وجب إجباره على إخراجها ، كما إذا اشترى الذي عبدا مسلما عندنا يصبح ، ويحبر على إخراجها عن ملكه . فإن قلت : فقول الشافعى بعدم الصحة حينئذ أول لأنه تعدرت الوظائف والإخلاء فوجب أن لا تبقى فلا فائدة في تصحيح العقد ثم الإجماع على الإخراج . فالجواب : أن نفي الفائدة مطلقا ممنوع إذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب أو قصد الهبة في أغراض كثيرة فيجب التصحيح . (قوله فجعلها بستانا) قيد به لأنه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغلّ أكرارا لاشىء فيها . (قوله لأن الوظيفة تدور في مثله مع الماء) فإذا كان الماء خراجيا ففيها الخراج وإن كانت عشرية في الأصل سقطت عشرها باختطاطها دارا ، وإن سقيت بماء العشر فهي عشرية ، وإن كانت خراجية سقطت خراجها بالاختطاط أيضا ، فالوظيفة في حقه تابعة للماء ، وليس في جعلها خراجية إذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي في النهاية ، وأيد عدم امتناعه بما ذهب إليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز ، وقول شمس الأئمة لاصغار في خراج الأراضي إنما الصغار في خراج الجماجم بل إنما هو انتقال ماتقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء فإن فيه وظيفة الخراج ، فإذا سقى به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم ، كما لو اشترى خراجية ، وهذا لأن المقاتلة هم الذين حووا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج ، فإذا سقى به مسلم أخذ منه حقهم ، كما أن ثبوت حقهم في الأرض أعني خراجها لحمايتهم إياها يوجب مثل ذلك ، وصرح محمد في أبواب السير من الزيادات : بأن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسى على ما إذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك ليخرج هذا الموضع ، وأنت علمت أن هذا ليس منه . وقوله : الوظيفة في مثله أى فيما هو ابتداء توظيف على المسلم من هذا ومن الأرض التى أحيها لا كل ما لم يتقرر أمره في وظيفة ، كما في النهاية بأن الذى لجعل دار خطته بستانا أو أحيا أرضا أو رخصت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وإن سقاها بماء العشر عند أى حنيفة رحمه الله (قوله وليس على المحوسى)

هذه المسألة لبيان أن الحكم الأصلي للشىء يتغير بتغير صفته فإنها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شىء سواء كان مالكا مسلما أو ذميا فإذا جعلها بستانا وجب عليه العشر إن سقاه بماء العشر ، والخراج إن سقاه بماء الخراج لأن المونة في مثل هذا تدور مع الماء لأن وظيفة الأراضي باعتبار إنزالها وهى إنما تكون بالماء واستشكل هذه المسألة بأن فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد في أبواب السير من الزيادات أن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج ، وأجاب شمس الأئمة بأن معناه أنه لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه إذا لم يكن منه صنع يستدعى ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقى بماء الخراج إذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة ، ألا ترى أن المسلم إذا أحيأ أرضا ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج ، ومعنى قوله في مثل هذا الأرض التى لم يتقرر أمره على عشر أو خراج وهو احتراز عما إذا كان لمسلم أرض تسقى بماء العشر ، وقد اشتراها ذمى فإن ماءها عشرى وفيه الخراج . وقوله (وليس على المحوسى في داره شىء) قال شيخ الإسلام رحمه الله : إنما

لأن عمر رضى الله تعالى عنه جعل المساكن عفوا (وإن جعلها بستانا فعليه الخراج) وإن سقاها بماء العشر لتعذر إيجاب العشر إذ فيه معنى القرية فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله ، وعلى قياس قولهما يجب العشر فى الماء العشرى ، إلا أن عند محمد رحمه الله عشر واحد ، وعند أبى يوسف رحمه الله عشرا وقد مر الوجه فيه ، ثم الماء العشرى ماء السماء والآبار والعيون والبحار التى لا تدخل تحت ولاية أحد ، والماء الخراجى ماء الأنهار التى

قيمت به ليفيد النفي فى غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوس أبعد عن الإسلام بدليل حرمة مناكلتهم وذباحهم . (قوله لأن عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا) هكذا هو مأثور فى القصص وكتب الآثار من غير سند فى كتاب الأموال لأبى عبيد أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه جعل الخراج على الأراضين التى تغلّ وتغلى التى تصلح للعلامة من العادة ، وعطل من ذلك المساكن والدور التى هى منازلهم وتوارثه عنه من غير سند ، وحكى عليه إجماع الصحابة . (قوله : وإن سقاها بماء العشر) لأن العشر فيه معنى القرية والكفر ينافيه . وقال الترمذى : فيما إذا اتخذ الذى داره بستانا أو رخصت له أرض أو أحيائها فهى خراجية ، وإن سقاها بماء العشر ، وعلى قياس قولهما ينبغى أن يجب فيهما العشر بخلاف المسلم إذا سقى داره الذى جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق . وفى شرح الكنز قالوا : ينبغى أن يجب فيها عشرا على قياس قول أبى يوسف ، وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من أصلهما ثم نظر فيه بأن ذلك كان فى أرض استقر فيها العشر . وصار وظيفة لها بأن كانت فى يد مسلم اه . وقد قرر هو ثبوت الوظيفة فى الماء وهو حق وعلى هذا فلا يدفع ما ذكره المشايخ بما أورده . والله سبحانه أعلم . (قوله ثم الماء العشرى ماء السماء) والعيون والبحار التى لا يتحقق ورود يد أحد عليها ، وماء الخراج

خصه بالذكر لأنه قيل لعمر رضى الله عنه إن المجوس كثير بالسواد فقال : أعيانى أمر المجوس ، وفى القوم عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب » الحديث فلما سمع عمر رضى الله عنه بذلك عمل به وأمر عماله أن يمسحوا أراضيهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على أراضيهم وريعهم بقدر الطاقة والريع وعفا عن رقاب دورهم وعن رقاب الأشجار فيها ، فلما ثبت العفو فى حقهم منع كونهم أبعد عن الإسلام ثبت فى حق اليهود والنصارى بالطريق الأولى (وإن جعلها بستانا فعليه الخراج) وإن سقاها بماء العشر لتعذر إيجاب العشر عليه إذ فيه معنى القرية فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله) ولقائل أن يقول إما أن يكون الاعتبار للماء أو لحال من توضع عليه الوظيفة فإن كان الأول وجب عليه العشر ، وإن كان الثانى ناقض هذا قوله لأن المونة فى مثل هذا تدور مع الماء ، ووجب على المسلم العشر إذا سقى أرضه بماء الخراج . والجواب أن الاعتبار للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والكافر ليس بمحل لإيجاب العشر عليه لكونه عبادة . فإن قيل : فكيف كان المسلم محلا لإيجاب الخراج ، وفيه الصغار والمسلم ليس بمحل له . فالجواب أنه لا صغار فى خراج الأراضى إنما هو فى خراج الجماجم ، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله سلمناه ولكنه ليس بمحل له مطلقا أو إذا لم يظهر منه صنع يقتضيه ، والأول ممنوع والثانى مسلم ، ولكنه قد ظهر منه ذلك وهو السقى بماء الخراج كما تقدم . وقوله (وعلى قياس قولهما) يعنى ما مر أن الذى إذا اشترى من مسلم أرضا عشرية وجب عند أبى يوسف عشر مضاعف ، وعند محمد عشر واحد ، فعلى قياس قولهما هذا وجب على المجوسى إذا سقى أرضا بماء العشر عند محمد عشر واحد ، وعند أبى يوسف عشرا ، والوجه من الجانبين قد مر . وكذا الروايتان عن محمد فى المصنف . وقوله (ثم الماء العشرى) بيان للماء العشرى والخراجى وهو ظاهر

شقها الأعاجم ، وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عسرى عند محمد رحمه الله لأنه لا يحميها أحد كالبهار ، وخراجي عند أبي يوسف رحمه الله لأنه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها (وفي أرض الصبي والمرأة التغلبيين مافي أرض الرجل التغلبي) يعنى العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية ،

ماء الأنهار التي شقها الأعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد ، واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية أولا على ما في الكتاب ، وهو بناء على أنه هل يرد عليها يد أحد أو لا فعند محمد لا ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف نعم ، فإن السفن يشد بعضها إلى بعض حتى تصير جسرا يمر عليه كالقنطرة ، وهذا يد عليها فهي خراجية . قيل : ما ذكر في ماء الخراج ظاهر ، فإن ماء الأنهار التي شقها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها قهرا وقررنا يد أهلها عليها كأراضيهم ، وأما في ماء العشر فليس بظاهر فإن الآبار والعيون التي في دار الحرب وحويناها قهرا خراجية ، صرحوا بذلك معللين بأنه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا إلا في البحار والأمطار ، ثم قالوا في مائهما : لو سقى كافر بهما أرضه يكون فيها الخراج بل البحار أيضا خراجية على ما ذكرنا من قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف فلم يبق إلا ماء المطر ، وقد علمت أن الكافر إذا سقى به عليه الخراج ، ولم يختلفوا فيه كاختلافهم في أرض عشرية اشتراها ذمي ، ولا يخفى أن كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الأرض دار حرب خراجية لا ينفي العشرية في كل عين وبئر ، فإن كثيرا من الآبار والعيون احتقرها المسلمون بعد صيرورة الأرض دار إسلام ، وعلى هذا فيجب التعميم فإن ما نراه منها الآن إما معلوم الحدوث بعد الإسلام ، وإما مجهول الحال ، أما ثبوت معلومية أنه جاهلي فتعذر ، إذ أكثر ما كان من فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك إلا قول العوام غير مستندين فيه إلى نبت فيجب الحكم في كل ما نراه بأنه إسلامي إضافة للحادث إلى أقرب وقته

والأنهار التي شقها الأعاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ومرورود ، لأن أصل تلك الأنهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا ، وصارت الأرض خراجية تبعا ، وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ، وسيحون نهر الترك وهو نهر نخجند ، ودجلة نهر بغداد ، والفرات نهر الكوفة . قال بعض الشارحين : الآبار والعيون التي حفرت وظهرت في الأرض العشرية ماؤها عسرى أما التي تكون في الأرض الخراجية فالماء أيضا خراجي لأن الماء يأخذ حكم الأرض لكونه خارجا منها ، وفيه بحث وهو أنه ذكر أن الأرض العشرية ماتسقى من ماء العشر ، فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئا لتوقف أحدهما على الآخر ، والجواب : أن الأراضي العشرية خمسة أنواع : فأرض العرب كلها عشرية وسيأتى تحديدها . والثاني : كل أرض أسلم أهلها داوعا . والثالث : الأرض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع : بستان مسلم كان داره فاتخذ بستانا . والخامس : الأرض الميتة التي أحيها مسلم وكانت من توابع الأرض العشرية ، وما نحن فيه إنما يتصور في الرابع . والخامس : فإن المسلم إذا كان له دار في أرض العرب أو في الأرض التي أسلم أهلها طوعا أو التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فجعلها بستانا وسقى بماء آبارها أو العيون التي فيها وجب العشر ، وإن كانت الدار لمجوسى ، والمسألة بخلافه فعلى ما ذكر من اختلافهم في وجوب الخراج أو العشر الواحد أو المضاعف وعلى هذا إذا أحيها

(قوله فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئا) أقول : قوله ما يكون خبر كان في قوله فلو كان ،

لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ، ثم على الصبي والمرأة إذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم قال : (وليس في عين القير والنفط في أرض العشر شيء) لأنه ليس من أنزال الأرض وإنما هو عين فؤارة كعين الماء (وعليه في أرض الخراج خراج) وهذا (إذا كان حريمه صالحا للزراعة) لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة .

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

الممكنين ويكون ظهور القسمين بالنسبة إلى سقى المسلم ما لم تسبق فيه وظيفة والله أعلم . (قوله في عين القير) هو الزيت ويقال القار ، والنفط دهن يعلو الماء . (قوله وهذا إذا كان حريمها صالحا للزراعة) ثم يسمح موضع القير في رواية تبعاً ، وفي رواية لا يسمح لأنها لا تصلح للزراعة .

[فرع] لا يجمع على مالك أرض عشر وخراج ، لما روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يجمع على مسلم عشر وخراج في أرض » وإجماع الصحابة إذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعها على مالك .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

أرضاً مواتاً . وقوله (لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة) أي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة أو مافيه معناها . (دون المؤنة المحضة) أي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن وجب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه . (وعلى الصبي والمرأة إذا كان من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم) . وقوله (وليس في عين القير والنفط) القير هو الزيت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها وهو أفصح دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح . وقوله (وعليه في أرض الخراج خراج) يجوز أن يكون معناه وعلى عين القير والنفط خراج بأن يسمح موضع القير . (إذا كان حريمها صالحا للزراعة لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة) فيكون موضع العين تابعا للأرض وهو اختيار بعض المشايخ ، ويجوز أن يكون معناه : وعلى الرجل في عين القير والنفط في أرض الخراج خراج - يعني في حريمها - إذا كان صالحا للزراعة ، ولا يسمح موضع العين لأنه لا يصلح للزراعة ، وهو رواية ابن سبابة عن محمد ، وهو مختار أبي بكر الرازي لأن حريمه في الأصل صالح لها وإنما عطله صاحبها لحاجته ، وهو تحصيل ما يحصل به فيه ، ومنهم من قال لاخراج فيها ولا على ما حوّلها لأنها لا تصلح للزراعة كالأرض السبخة وما لا يبلغها الماء ، وكأن المصنف اختار قول أبي بكر الرازي رحمه الله .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج إلى بيان من تصرف إليه هذه الأشياء

وقوله لم يفد جواب قوله فلو كان .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

قال رحمه الله (الأصل فيه قوله تعالى «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» الآية . فهذه ثمانية أصناف ، وقد سقط منها المولفة قلوبهم لأن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنهم)

(قوله الأصل فيه) أى فيمن يجوز الدفع إليه ومن لا (قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - الآية) فمن كان من هؤلاء الأصناف كان مصرفاً ومن لا فلا لأن إنما تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم . (قوله سقط منها المولفة قلوبهم) كانوا ثلاثة أقسام : قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام ، وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم ، وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الإسلام ، فكان يتألفهم ليثبتوا ، ولا حاجة إلى إيراد السؤال القائل كيف يجوز صرف الصدقة إلى الكفار . وجوابه : أنه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت أو من الجهاد لأنه تارة باللسان ومرة بالإحسان لأن الذى إليه نصب الشرع إذا نص على الصرف إليهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من هم بالإعطاء كان هذا هو المشروع والأسئلة على ما يجتهد فيه باعتبار نبوة عن المنصوص أو القواعد التي تعطيها العمومات حتى يجب بما يفيد إدراجها في نصوص الشارع أو قواعده المفادة بالعمومات أو باللوازم لأحدهما فكيف بما هو نفس المنصوص عليه . فإن قلت : السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص . قلنا : لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما علمنا به إعطاء الأقسام الثلاثة لا بما أجابوا به فتأمل مستعينا . ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - الآية بإسناده عن يحيى بن أبي كثير قال «المولفة قلوبهم من بني أمية سفيان بن حرب ، ومن بني مخزوم الحرث بن هشام ، وعبد الرحمن بن يربوع ، ومن بني جحج صفوان بن أمية ، ومن بني عامر بن لؤى سهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى ، ومن بني أسد بن عبد العزى حكيم بن حزام ، ومن بني هاشم أبوسفيان بن الحرث بن عبد المطلب ، ومن فزارة عيينة بن حصن ، ومن بني تميم الأقرع بن حابس ، ومن بني نصر مالك بن عوف ، ومن بني سليم العباس بن مرداس ، ومن ثقيف العلاء بن حارثة أعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة ناقة إلا عبد الرحمن بن يربوع ، وحويطب بن عبد العزى ، فإنه أعطى كل رجل منهما خمسين» وأسند أيضا قال عمر بن الخطاب حين جاء عيينة بن حصن - الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - يعنى ليس اليوم مولفة . وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي إنما كانت المولفة على عهد

فشرع في بيانه في هذا الباب (الأصل فيه) أى فيمن يجوز الصرف إليه (قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - الآية) فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المولفة قلوبهم وهم كانوا ثلاثة أنواع نوع كان يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا ويسلم قومهم بإسلامهم ، ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فيزيد تقريرهم لضعفهم ، ونوع منهم لدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس ، والعباس بن مرداس ، وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم خوفا منهم ، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يخافون أحدا إلا الله وإنما أعطاهم خشية أن يكبههم الله على وجوههم في النار ، ثم سقط ذلك في خلافة الصديق رضى الله عنه . روى أنهم استبدلوا الخط لنصيبتهم في خلافة أبي بكر رضى الله عنه فبدل لهم ، وجاءوا إلى عمر رضى الله عنه فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضى الله عنه ، وقال : هذا شيء كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفا لكم ، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم ، فإن ثبتتم على الإسلام وإلا فبيتنا وبينكم

وعلى ذلك انعقد الإجماع

النبي صلى الله عليه وسلم فلما ولي أبو بكر انقطعت. (قوله على ذلك انعقد الإجماع) أى إجماع الصحابة فى خلافة
أبى بكر ، فإن عمر ردهم ، وقال ما ذكرنا لعينة وقيل جاء عينة والأقرع يطلبان أرضا إلى أبى بكر فكتب له
الخط ، فزقه عمر وقال : هذا شئ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكوه ليتألفكم على الإسلام ،
والآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم ، فإن ثبت على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف ، فرجعوا إلى
أبى بكر فقالوا : الخليفة أنت أم عمر ؟ فقال : هو إن شاء ، ووافقه فلم ينكر أحد من الصحابة مع ما يتبادر
منه من كونه سببا لإثارة اثائرة أو ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقته وأن مفسدة مخالفته
أكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا الإنكاره نعم يجب أن يحكم على القول بأنه لا إجماع إلا عن مستند علمهم بدليل
أفاد نسخ ذلك قبل وفاته أو أذا تقييد الحكم بحياته عليه الصلاة والسلام أو على كونه حكما مغيا بانتهاء علته ، وقد
اتفق انتهاءها بعد وفاته أو من آخر عطاء أعطاهموه حال حياته أما مجرد تعليقه بكونه معللا بعلة انتهت فلا يصلح دليلا
يعتمد فى نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب فى مسائل الأرض من أن الحكم لا يحتاج فى بقاءه إلى بقاء علته
لثبوت استغنائه فى بقاءه عنها شرعا لما علم فى الرق والاضطباع والرمل فلا بد فى خصوص محل يقع فيه الانتفاء
عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيدا بثبوته بثبوتها : غير أنه لا يلزم منا تعيينه فى محل الإجماع
بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التى ذكرها عمر رضى الله عنه تصلح لذلك وهى قوله تعالى
- الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - ، والمراد بالعلة فى قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة الغائية ،
وهذا لأن الدفع للمؤلفة هو العلة للإعزاز إذ يفعل الدفع ليحصل الإعزاز فإتاما انتهى ترتب الحكم الذى هو الإعزاز
على الدفع الذى هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الآن للمؤلفة تقريراً لما كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام
لا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو فى عدم الدفع ، لكن لا يخفى أن هذا لا يبنى النسخ لأن

السيف ، فعادوا إلى أبى بكر فقالوا : أنت الخليفة أو عمر ؟ بذلت لنا الخط ومزقه عمر ، فقال : هو إن شاء ولم
يخالفه (وعلى ذلك انعقد الإجماع) واختلاف كلام القوم فى وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته
بالكتاب إلى حين وفاته عليه الصلاة والسلام ، فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالإجماع بناء على
أن الإجماع حجة قطعية كالكتاب ، وليس بصحيح من المذهب ، ومنهم من قال : هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
عائه كاتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار ، ويرد بأن الحكم فى البقاء لا يحتاج إلى عائه كما فى الرمل والاضطباع
فى الطواف وقد تقدم ، فانتهاؤها قد لا يستلزم انتهاءه . وفيه بحث قررناه فى التقرير . وقال شيخ شيوخ العلامة علاء
الدين عبد العزيز رحمهما الله : والأحسن أن يقال هذا تقرير لما كان فى زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث
المعنى ، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه فى ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر ، فكان
الإعزاز فى الدفع : فلما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز فى المنع فكان الإعطاء فى ذلك الزمان والمنع
فى هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين ، والإعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخا : كالمتميم
وجب عليه استعمال التراب للتطهر لأنه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء ، فإذا تبدل حاله بوجود الماء
سقط الأول ووجب استعمال الماء لأنه صار متعينا لحصول المقصود ، ولا يكون هذا نسخا للأول فكذلك هذا ،
وهو نظير إيجاب الدية على العاقلة فإنها كانت واجبة على العشيرة فى زمنه صلى الله عليه وسلم وبعده على أهل

(قوله فعادوا إلى أبى بكر رضى الله عنه فقالوا أنت الخليفة أو عمر ، بذلت لنا الخط ومزقه ، عمر فقال : هو إن شاء الله) أقول :
يعنى هو الخليفة إن شاء الله .

(والفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له) وهذا مروى عن أبي حنيفة رحمه الله ، وقد قيل على العكس ولكل وجه

إباحة الدفع إليهم حكم شرعى كان ثابتاً وقد ارتفع ، وغاية الأمر أنه حكم شرعى هو علة لحكم آخر شرعى فنسخ الأول لزوال علته (قوله والفقير من له أدنى شيء) وهو مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والمسكين من لا شيء له فيحتاج للمسألة لقوته أو ما يوارى بدنه ويحل له ذلك بخلاف الأول حيث لا تحل المسألة له فإنها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه ، وعند بعضهم : لا تحل لمن كان كسوباً أو يملك خمسين درهماً ، ويجوز صرف الزكاة لمن لا تحل له المسألة بعد كونه فقيراً ولا يخرج عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نعلية إذا كانت مستغرقة بالحاجة ، ولذا قلنا : يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوى نصيباً كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها إذا كان محتاجاً إليها للتدريس أو بالحفظ أو التصحيح ، ولو كانت ملك عامى وليس له نصاب نام لا يحل دفع الزكاة له لأنها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كثياب البدلة ، وعلى هذا جميع آلات المحترفين إذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره . والحاصل أن النصب ثلاثة : نصاب يوجب الزكاة على مالكة وهو النامى خلقة أو إعداداً وهو سالم من الدين ، ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس أحدهما فإن كان مستغرقاً بحاجة مالكة حل له أخذها وإلا حرمت عليه كثياب تساوى نصاباً لا يحتاج إلى كلها أو أثاث لا يحتاج إلى استعماله كله في بيته وعبد وفرس لا يحتاج إلى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج إلى سكنها ، فإن كان محتاجاً إلى ما ذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة إليه وتحرم المسألة عليه . ونصاب يحرم المسألة وهو ملك قوت يومه أو لا يملكه لكنه يقدر على الكسب أو يملك خمسين درهماً على الخلاف في ذلك (قوله ولكل وجه) وجه كون الفقير أسوأ حالاً قوله تعالى - أما السفينة فكانت لمساكين - أثبت للمساكين سفينة . وأنجب بأنها لم تكن لهم بل هم أجراء فيها أو عارية لهم أو قيل لهم مساكين ترجحاً . وقوله عليه الصلاة والسلام « اللهم احيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشني في زمرة المساكين » مع ما روى أنه تعوذ بالله من الفقر وجوابه أن الفقر المتعوز منه ليس إلا فقر النفس لما صح أنه كان يسأل العفاف والغنى ، والمراد منه غنى النفس لا كثرة الدنيا ، فلا دليل على أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين ، ولأن الله تعالى قدمهم في الآية على المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم ، وذلك مظنة زيادة حاجتهم . وقد يمنع بأنه قدم العاملين على الرقاب مع أن خالهم أحسن ظاهراً وآخر في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد الدفع إليهم حيث أضاف إليهم بلفظة في فدل أن التقديم لاعتبار آخر غير زيادة الحاجة ، والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصاً من علام الغيوب ، ولأن الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار فكان أسوأ حالاً ، ومنع بجواز كونه

الديوان ، لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة والانتصار في زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة وبعده صلى الله عليه وسلم بأهل الديوان فإيجابها على أهل الديوان بعده عليه الصلاة والسلام لم يكن نسخاً بل كان تقريراً للمعنى الذى وجبت الدية لأجله وهو الانتصار ، فكذا هذا وهو كلام حسن . وقوله (والفقير من له أدنى شيء) ظاهر . وقوله (ولكل وجه) أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالاً من الفقير فقله تعالى - أو مسكيناً ذا متربة - أى لاصقاً بالتراب من الجوع والعري . وأما وجه من قال بالثاني وهو أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين فقله تعالى - أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر - والفائدة تظهر في الوصايا والأوقاف والنذور لا في

(قوله أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالاً من الفقير فقله تعالى - ومسكيناً ذا متربة - أى لاصقاً بالتراب من الجوع والعري)

ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى . (والعامل يدفع إليه الإمام إن عمل بقدر عمله فيعطيه مايسعه وأعوانه غير مقدّر بالثمن) خلافاً للشافعي رحمه الله

من فقرت له فقرة من مالى : أى قطعة منه فيكون له شئء وقول الشاعر :

هل لك في أجر عظيم تؤجره تعين مسكيناً كثيراً عسكره

عشر شياه سمعه وبصره

عورض بقول الآخر :

أما الفقير الذى كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد

يقال ماله سبد ولا لبد أى شئء وأصل السبد الشعر كذا في ديوان الأدب ، وقول الأول عشر شياه سمعه الخ لم يستلزم أنها مملوكته هى سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون سائلاً من مخاطب عشر شياه يستعين بها على عسكره أى عياله ويؤجر فيها المخاطب الدافع لها . وجه الأخرى قوله تعالى - أو مسكيناً ذا متربة - أى ألصق جلده بالتراب محتفراً حفرة جعلها إزاره لعدم ما يواريه أو ألصق بطنه به للجوع ، وتام الاستدلال به موقوف على أن الصنف كاشفة الأكثر خلافاً فيحمل عليه فتكون مصنفه وخص هذا الصنف بالخص على إطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة : أى مجاعة لتقحط وغيره ، ومن تخصيص اليوم علمنا أن المقصود في هذه الآية الخص على الصدقة في حال زيادة الحاجة زيادة حجب . وقوله عايه الصلاة والسلام « ليس المسكين الذى تردّه اللقمة والتمتتان والقرّة والقرتان ، ولكن المسكين الذى لا يعرف ولا يظن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس » متفق عليه . فحمل الإثبات أعنى قوله « ولكن المسكين الذى لا يعرف فيعطى » مراد معه وليس عنده شئء فإنه نفي المسكنة عن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسألة وأثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع أنه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة ، ولذا صرح المشايخ في عرض أن المراد ليس الكامل في المسكنة ، وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هى المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وحينئذ لا يفيد المطلوب . الثالث : وضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كأنه عجز عن الحركة فلا يبرح . (قوله ثم هما صنفان أو صنف واحد) ثمرته في الوصايا والأوقاف إذا أوصى بثلاثة لزيد وللفقراء والمساكين أو وقف فلزيد ثلث الثلث ولكل ثلاثة على قول أبي حنيفة ، وعلى قول أبي يوسف لفلان نصف الثلث ، وللثلاثين نصفه : بناء على جعلهما صنفاً واحداً ، والصحيح قول أبي حنيفة ذكره فخر الإسلام ، (قوله فيعطيه مايسعه وأعوانه) من كفايتهم بالوسط إلا إن استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف

الزكاة فإن صرفها إلى صنف واحد جائز عندنا (ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى) روى عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال : هما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين إن لفلان نصف الثلث وللثلاثين النصف الآخر . وقال أبو حنيفة : لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الإسلام لأنه عطف وهو يقتضى المغايرة (وقوله والعامل يدفع إليه الإمام) العامل هو الذى يبعثه الإمام لجباية الصدقات (فيعطيه مايسعه) أى يكفيه (وأعوانه) مدة ذهابهم وإيابهم لأنه فرغ نفسه لهذا العمل ، وكل من فرغ نفسه لعمل من أمور المسلمين يستحق على ذلك رزقاً كالقضاة والمقاتلة ، وليس ذلك على وجه الإجارة لأنها لا تكون إلا على عمل معلوم أو مدة معلومة وأجرته معلومة ولم يقدّر ذلك بالثمن خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يقدر بذلك لأن التسمية تقتضى المساواة في الأصل فيكون بياناً لخصته ، وفيه نظر لأن التسمية إن اقتضت ذلك

أقول : لا يجوز أن يكون قوله تعالى - ذا متربة - صفة كاشفة لمسكين بل يكون قيداً له فلي تأمل (قوله لأن التسمية تقتضى المساواة) أقول :

لأن استحقاقه بطريق الكفاية، ولهذا يأخذ وإن كان غنيا إلا أن فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ، والغنى لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه. قال (وفي الرقاب يعان المكاتبون منها في فك رقابهم) وهو المنقول (والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء الثائرة بين القبيلتين

لأن التخصيف عين الإنصاف. وتقدير الشافعي بالثمن بناء على وجوب صرف الزكاة إلى كل الأصناف وهم ثمانية إنما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم، ولو هلك المال قبل أن يأخذ لم يستحق شيئا لأن استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب إذا هلك المال بعد ظهور الربح (قوله فلم تعتبر الشبهة) أي شبهة الصدقة في حق الغنى كما اعتبر في حق الهاشمي لأنه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العمالة صريح في الحديث الذي سيأتي وننبهك عليه إن شاء الله تعالى (قوله وهو المنقول) أخرج الطبري في تفسيره من طريق محمد بن إسحاق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري أن مكاتبا قام إلى أبي موسى الأشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له: أيها الأمير حدث الناس عليّ، فحدث عليه أبو موسى، فألقى الناس عليه، هذا يلقي عمامة وهذا يلقي بملاءة وهذا يلقي خاتما حتى ألقى الناس عليه سوادا كثيرا، فلما رأى أبو موسى ما ألقى عليه قال: اجمعوه، ثم أمر به فبيع، فأعطى المكاتب مكاتبته ثم أعطى الفضل في الرقاب ولم يرد على الناس، وقال: إن هذا الذي أعطوه في الرقاب، وأخرج عن الحسن البصري، والزهري، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم قالوا: في الرقاب هم المكاتبون. وأما ما روى «أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: دلتني على عمل يقربني إلى الجنة ويباعدني من النار، فقال: أعتق النسيمة، وفك الرقبة، فقال: أو ليسا سواء؟ قال لا عتق الرقبة، أن تنفرد بعتمتها، وفك النسيمة أن تعين في ثمنها» رواه أحمد وغيره. فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفي الرقاب المذكور في الآية (قوله والغارم من لزمه دين) أو له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفصيلين، ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت أعطاه لا يجوز وإن كانت بحيث لا يعطى لو طلبت جاز (قوله وقال الشافعي: هو من تحمل الخ) فيأخذ وإن كان غنيا وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم

فسهم المؤلفة قلوبهم سقط بالإجماع فلم تبق الأسهم ثمانية حتى يكون له الثمن. وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار، والساقط سهم الكفار فقط فكانت الأسهم ثمانية. وقوله (لأن استحقاقه بطريق الكفاية) أي لا بطريق الصدقة، ألا ترى أن صاحب الزكاة إذا دفعها للإمام لم يستحق العامل شيئا ويأخذ وإن كان غنيا. فإن قيل: لو كان كذلك لحاز أخذها للهاشمي. أجاب بقوله (إلا أن فيه شبهة الصدقة) نظرا إلى سقوط الزكاة عن ذمة المؤدى (فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغنى لا يوازيه) أي الهاشمي (في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه) وقوله (وهو المنقول) يعني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه روى «أن رجلا قال: يا رسول الله دلتني على عمل يدخلني الجنة. قال: فك الرقبة وأعتق النسيمة. قال: أو ليسا سواء يا رسول الله؟ قال: فك الرقبة أن تعين في عتقه». وقوله (ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) لأنه إذا ملك نصابا كان غنيا وإذا لم يملك وما في يده مستحق بالدين وجوده وعدمه سواء كان فقيرا. وقوله (في إصلاح ذات البين)

الظاهر أن يقال لأن القسم الخ (قوله وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط) أقول: يعني عند الشافعي رحمه الله، وفيه بحث يل سقط سهم الكل، ألا ترى إلى قول عمر رضي الله عنه: «إني ثبتم على الإسلام. والجواب أن الشافعي في مسلمي

(١) قول صاحب الفتح (عتق الرقبة الخ) كذا في الأصول التي بيدنا وليحرر لفظ الحديث اه مصححه.

(وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند أبي يوسف رحمه الله) لأنه هو المتفاهم عند الإطلاق (وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج) لما روى أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله ، فأدره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج ، ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء وابن السبيل من كان له مال في وطنه (وهو في مكان لا شيء له فيه . قال : (فهذه جهات الزكاة ، فلذلك أن يدفع إلى كل واحد منهم ،

يفضل له بعد ما ضمنه قدر نصاب ، والناترة بالنون (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام « أمر رجلا » الخ) أخرجه أبو داود في باب العمرة عن أبي عبد الرحمن قال : أمرني رسول مروان الذي أرسل إلى أم معقل - فسأقه إلى أن ذكرت يا رسول الله إن علي حجة ولأبي معقل بكرا . قال أبو معقل : جعلته في سبيل الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أعطها فلتحج عليه فإنه في سبيل الله ، فأعطاهما البكر « وإبراهيم بن مهاجر متكلم فيه ، . وفي بعض طرقه أنه كان بعد وفاة أبي معقل ، ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها . اعتمرى عليه . ثم فيه نظر لأن المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الآية ، والمذكور في الحديث لا يلزم كونه إياه بخواز أنه أراد الأمر الأعم ، وليس ذلك المراد في الآية بل نوع مخصوص ، وإلا فكل الأصناف في سبيل الله بذلك المعنى ، ثم لا يشك أن الخلاف فيه لا يوجب خلافا في الحكم للاتفاق على أنه إنما يعطى الأصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا (قوله ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا) يشعر بالخلاف ، وسنذكر الخلاف من قريب (قوله وابن السبيل) هو المسافر سمي به لثبوته في السبيل ، وهو الطريق فيعجز له أن يأخذ

أى الصالح بين المتعادين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف . والناترة العداوة والشحناء وقوله (منقطع الغزاة) أى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع بهم (ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء) لقوله صلى الله عليه وسلم « خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم » وقال الشافعي : يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة ، من جملتهم الغزاة في سبيل الله » وتأويله الغنى بقوة البدن ومعناه : أن المستغنى بكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب ، وذكر تلك الخمسة في التجنيس فقال : لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة الغازي والعامل عليها ، والغارم ، ورجل اشتراها بماله . ورجل تصدّق بها على المسكين فأهداها المسكين إليه . وذكر في المصابيح وفي رواية « وابن السبيل » . فإن قيل : قوله وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة أو منقطع الحاج لأنه إما أن يكون له في وطنه مال أو لا فإن كان فهو ابن السبيل ، وإن لم يكن فهو فقير فمن أين يكون العدد سبعة . أحجب بأنه فقير إلا أنه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد أو حج فلذلك غير الفقير المطلق فإن المقيد بعبادة لا محالة . ويظهر أثر التغاير في حكم آخر أيضا وهو زيادة التحريض والترغيب في رعاية جانبه التي استتممت من العدول عن الإلزام إلى كلمة في . فإن في ذلك إيذانا بأنهم أرسخ في استحقاق التصديق عليهم من سبق ذكرهم لأن في الظرفية تنبيهها على أنهم أحق بأن توضع فيهم الصدقات ، وإذا كان كذلك لم تنقص المصارف عن السبعة وفيه تأمل . وقواه (فهذه جهات الزكاة) يعني أنهم مصارف الصدقات لاستحقاقها عندنا حتى يجوز الصرف إلى واحد منهم . وقال الشافعي رحمه الله : هم المستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف إلى

المؤلفة أربعة أقوال : في قول يعطون من الصدقات كما كان (قوله وتأويله ، إلى قوله : لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا الخ) أقول :

وله أن يقتصر على صنف واحد وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز إلا أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف ، لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق . ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق ، وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى ، وبعدة الفقر صاروا مصارف

وإن كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال ، ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته ، والأولى له أن يسترض إن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الأداء ، وألحق كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه به ، ولا يلزم ابن السبيل التصديق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير إذا استغنى والمكاتب إذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصديق (قوله وله أن يقتصر على صنف واحد) وكذا له أن يقتصر على شخص واحد (قوله بحرف اللام للاستحقاق) وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف وإن كان محلي باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها . قلنا : حقيقة اللام الاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجرداً ، فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصدق إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد بمعنى أنهم أجمعين أنخص بها كلها ، وهذا لا يقتضي لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف ، غير أنه استحالة ذلك فلزم أقل الجمع منه ، بل أن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو أمكن ، أو كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد . وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربي انقسام الآحاد على الآحاد نحو - جعوا أو أصابعهم في آذانهم - وركب القوم دوابهم ، فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيد أن كل صدقة لواحد . وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له بمعنى هذا الوجه فلا يفيد لجمع من كل صنف ، إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذ قبله لاتعين له ولا استحقاق إلا لعين ، وجبر الإمام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ، ثم رأينا المروي عن الصحابة نحو ما ذهبنا إليه ، رواد البيهقي عن ابن عباس ، وابن أبي شيبه عن عمر . وروى الطبري في هذه الآية : أخبرنا عمران بن عبيدة عن عطاء عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - الآية ، قال : في أي صنف وضعته

الأصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم أحد وعشرون (لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق) لكونها موضوعة للتسليم (ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق) وقال ابن عباس رضي الله عنهما : المراد به بيان المصارف فإلى أيها صرفت أجزأك كما أن الله تعالى أمرنا باستقبال الكعبة فإذا استقبلت جزءاً منها كنت ممثلاً للأمر . ألا ترى أن الله تعالى ذكر الأصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة ، فعرفنا أن المقصود سدّ حاجة المحتاج فصاروا صنفاً واحداً في التحقيق . فقولنا (وهذا) أي ما ذكرنا أن الإضافة إليهم لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق (لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعدة الفقر) أي الحاجة (صاروا مصارف) لما ذكرنا أنه تعالى

أنت خير بأنه لا طلب للصدقة في النفي المهدى إليه ، في هذا التأويل كلام (قوله وهم أحد وعشرون) أقول : مخالف لما سبق من الشرح فكانت الأسهم ثمانية . وجوابه أن ذلك أيضاً قول منه (قوله لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتسليم) أقول : الاستحقاق أحد معاني اللام ، ذكره ابن هشام (قوله تنبئ عن الحاجة الخ) أقول : ممنوع في العامل والمؤلفة

فلا يبالى باختلاف جهاته ، والذي ذهبنا إليه مروي عن عمر بن عباس رضى الله عنهم (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى) لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه «خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم» . قال (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) وقال الشافعى رحمه الله: لا يدفع وهو رواية عن أبى يوسف رحمه الله اعتبارا بالزكاة . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «تصدقوا على أهل الأديان كلها»

أجزأك اهـ . أخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه - إنما الصدقات للفقراء - الآية ، قال : إنما صنف أعطيته من هذا أجزأ عنك . حدثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعله في صنف واحد . وروى أيضا عن الحجاج بن أرطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبیش عن حديفة أنه قال : إذا وضعها في صنف واحد أجزأك ، وأخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبیر : وعطاء بن أبى رباح وإبراهيم النخعى ، وأبى العالية وميمون بن مهران بأسانيد حسنة . واستدل ابن الجوزى فى التحقيق بحديث معاذ فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، والفقراء صنف واحد . وفيه نظر تسمعه قريبا . وقال أبو عبيد فى كتاب الأموال : وما يدل على صحة ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك مال ، فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهبية التى بعث بها معاذ من اليمن ، وإنما تؤخذ من أهل اليمن الصدقة ، ثم أتاه مال آخر فجعله فى صنف آخر ، وهم الغارمون فقال لقبیصة بن الحارث حين أتاه ، وقد تحمل حمالة «يا قبيصة أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها» . وفى حديث سلمة بن صخر البياضى أنه أمر له بصدقة قومه . وأما الآية فالمراد بها بيان الأصناف التى يجوز الدفع إليهم . قيل : ولم يرو عن غيرهم ما يخالفهم قولاً ولا فعلاً . (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الخ) رواه أصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال : قال عليه الصلاة والسلام «إنك ستأتى قوما أهل كتاب ، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب» (قوله ويدفع لهم) أى لأهل الذمة (ما سوى ذلك) كصدقة الفطر والكفارات ، ولا يدفع ذلك لحرى ومستأمن ، وفقراء المسلمين أحب (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «تصدقوا على أهل الأديان كلها»)

ذكر الأصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة (فلا يبالى باختلاف جهاته) . وقوله (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى) واضح والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع لأن الزكاة لا تجب على الكافر ، فكذا ضمير فقرائهم لثلاثيختل النظم . فإن قيل : هذا زيادة على النص وهو قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - بخبر الواحد وهو لا يجوز . أجيب بأنه مشهور تلقته الأمة بالقبول فجاز الزيادة به . وقوله (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) يعنى إلى الذمى لأنه هو المذكور أولاً . دون الحربى والمستأمن وفقراء المسلمين أولى . وقوله (تصدقوا على أهل الأديان كلها) يقتضى شيئين : أحدهما أن يجوز الصرف إلى الحربى والمستأمن ، والثانى جواز دفع الزكاة أيضا .

(قوله وقوله ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى واضح ، والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع) أقول : هذا لا يدل على النقص عن عدمه ولذلك كان يؤدى الزكاة فى زمنه عليه الصلاة والسلام إلى الكافر من المؤلفة قلوبهم (قوله أجيب بأنه مشهور الخ) أقول : ويجوز أن يجاب أيضا بأن يقال : المراد فى الآية الفقراء المعهودون فقراء المسلمين .

ولولا حديث معاذ رضى الله تعالى عنه لقلنا بالجواز في الزكاة (ولا يبني بها مسجد ولا يكفن بها ميت) لانعدام التملك وهو الركن (ولا يقضى بها دين ميت)

روى ابن أبي شيبه مرسلًا حدثنا جرير بن عبد الحميد عن أشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تصدقوا إلا على أهل دينكم ، فأنزل الله تعالى - ليس عليكم هداهم - إلى قوله - وما تنفقوا من خير يوف إليكم - فقال صلى الله عليه وسلم : تصدقوا على أهل الأديان كلها » . وقال أيضا مرسلًا ، حدثنا أبو معاوية عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية قال : كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأنزل الله سبحانه - ليس عليكم هداهم - قال : فتصدق الناس عليهم . وروى أحمد بن زنجويه النسائي في كتاب الأموال حدثنا علي بن الحسن عن أبي سعيد بن أبي أيوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة فبهى تجرى عليهم (قوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز) أى بجواز دفع الزكاة إلى الذمى ، لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب . أغنى إطلاق الفقراء في الكتاب أو هو عام خص منه الحربى بالإجماع مستندين إلى قواء تعالى - إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين - فجاز تخصيصه بعد بخر الواحد (قوله لانعدام التملك وهو الركن) فإن الله تعالى سماها صدقة ، وحققت الصدقة تملك المسال من الفقير ، وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لأنه ليس تملكًا للكفن من الميت ولا

وأجاب عن الثانى بقوله (ولولا حديث معاذ رضى الله عنه لقلنا بالجواز في الزكاة) لأن قوله « تصدقوا » مطلق فإن معناه افعلا التصديق . ففهم من قال : معناه أنه مخصوص به وليس بشئ لأن المطلق ليس بعام ، ومنهم يقول : معناه العمل بالدليلين ، وذلك لأن قوله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الأديان كلها يقتضى جواز دفع الزكاة إليهم ، وحديث معاذ يقتضى عدمه . فقلنا : حديث معاذ في الزكاة والآخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات عملاً بالدليلين ، ولم يذكر الجواب عن الأول . وأجيب عنه بأنه مخصوص في حق الحربى والمستأمن بقوله تعالى - إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين - وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير . وهو يمنع الخصوص على ما عرف في الأصول ، ولا يدفع بما قيل كلمة « كل » لتأكيد الأديان لا لتأكيد الأهل فتأمل فإنه غامض سلمناه ، ولكن يقتضى أن يكون المخصص مقارنا عندنا ، وليس بثابت على أن النهى في الآية عن التولى عن البر فلا يكون له التعلق بالصدقة ، ويمكن أن يقال : أمرنا بالمقاتلة معهم بأيات القتال ، فإن كان شئ منها متأخرًا عن هذا الحديث كان ناسخًا في حقهم ، وإن لم يكن لم يبق الحديث معمولًا به في حقهم لأن التصديق عليهم مرحلة لهم ومواساة ، وهى منافية لمقتضى الآية وليس في مرتبتها فيسقط العمل به في حقهم ويبقى معمولًا به في حق أهل الذمة عملاً بالدليل بقدر الإمكان وقوله (وهو الركن) لأن الأصل في دفع الزكاة تملك فقير مسلم غير هاشمى ولا مولاة جزءا من المسال مع قطع منفعة المدفوع عن نفسه مقرونا بالنية ، ولقائل أن يقول :

(قوله وليس بشئ لأن المطلق ليس بعام) أقول : مع أن التاريخ غير معلوم (قوله ومنهم من يقول معناه الخ) أقول : مراده تخصيص عموم أهل الأديان به فتأمل (قوله والمستأمن بقوله تعالى - إنما ينهاكم الله - الخ) أقول : هذه الآية في سورة المحتحنة (قوله وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير) أقول : معنى قوله كلها في قوله « تصدقوا على أهل الأديان كلها » (قوله ولا يدفع بما قيل الخ) أقول : القائل هو الكاكي (قوله أمرنا بالمقاتلة معهم) أقول : لم نؤمر بالمقاتلة مع المستأمنين .

لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه لاسيما من الميت

الورثة ، ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم (قوله لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه) ولذا لو تصادق الدائن والمدين على أن لا دين كان للمركب أن يسترد من القابض ، ومحمل هذا أن أن يكون بغير إذن الحى ، أما إذا كان بإذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على أنه تملك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه . وفى الغاية نقلا من المحيط والمفيد : لو قضى بها دين حى أو ميت بأمره جاز ، ومعلوم إرادة قيد فقر المدين ، وظاهر فتاوى قاضيه خان يوافقه ، لكن ظاهر إطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال : لو بنى مسجدا بنية الزكاة أو حج أو أعتق أو قضى دين حى أو ميت بغير إذن الحى لا يجوز عدم الجواز فى الميت مطلقا ، ألا ترى إلى تخصيص الحى فى حكم عدم الجواز بعدم الإذن وإطلاقه فى الميت وقد يوجه بأنه لا بد من كونه تملكيا للمدين والتملك لا يقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب ، وحينئذ لم يكن المدينون أهلا للتملك لموته . وقولهم : الميت يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الأهلية ، وأين هو من حدوث ملكه بالتملك والتملك ولا يستلزمه . ونما قلنا يشكل استرداد المركب عند التصديق إذا وقع بأمر المدين لأن بالدفع وقع الملك للفقير بالتملك وقبض النائب : أعنى الفقير . وعدم الدين فى الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك ، الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيرا على ظن أنه مدين وظهور عدمه لا يؤثر عدمه بعد وقوعه لله تعالى ، وإذا لم يكن له أن يسترد من الفقير إذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع ، فلأن لا يملك الإسرداد هنا أولى ، بخلاف ما إذا عجل للساعي والمسألة بحالها حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه ، وكذا ما ذكر فى الخلاصة والفتاوى ، لوجاء الفقير إلى المسالك بدرهم ستوفة ليردها فقال السالك ، رد الباقي فإنه ظهر أن النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة على ليس له أن يسترد إلا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير حتى لو كان الفقير صيبا لم يحز أن يأخذ منه وإن رضى فهذا أولى .

[فرع] لو أمر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لأن الفقير يقبض عينا فكان عينا

قولكم التملك ركن دعوى مجردة إذ ليس فى الأدلة النقلية المنقولة فى هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التملك . والجواب : أن معنى قولهم للعاقبة أن المقبوض يصير ملكا لهم فى العاقبة فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى مجردة ، وقوله (لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه) بذليل أن الدائن والمدين إذا تصادقا أن لا دين بينهما فالله مؤدى أن يسترد المقبوض من القابض فلم يصير هو ملكا للقابض ، وإنما قيد بدين الميت لأنه لو قضى دين حى

(قوله إذ ليس فى الأدلة النقلية المنقولة فى هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التملك) أقول : ممنوع ، فإن الله تعالى شبهها صدقة ، وحقيقة الصدقة تملك المال من الفقير كما يحىء فى الهبة (قوله ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام) أقول : لا يدل لام العاقبة على التملك كما فى قوله تعالى - فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا - وكما فى قول الشاعر :

* لدوا للموت وابنوا للخراب *

(ولا تشتري بها زقبة تعتق) خلافا لما لك ذهب إليه في تأويل قوله تعالى - وفي الرقاب - ولنا أن الإعناق إسقاط الملك وليس بتمليك (ولا تدفع إلى غنى) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحل الصدقة لغنى » وهو بإطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في غنى الغزاة . وكذا حديث معاذ رضى الله عنه على ما روينا . قال (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه وجده وإن علا ، ولا إلى ولده وولد وولد وإن سفل) لأن منافع الأملاك بينهم متصلة فلا ينتحق التملك

عن عمن ، ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين نفسه لا عن عين ولا دين آخر . (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغنى ») أخرجه أبو داود عن الترمذى عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغنى ولا لئى مرة سوى » حسنه الترمذى ، وفيه ريحان بن زيد تكلم فيه ، ووثقه ابن معين ، وقال ابن حبان : كان أعراى صديق . ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يرويه عن رسول الله ، وأحسنها عندي ما أخرجه النسائى وأبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عدى ابن الخيار قال « أخبرنى رجلان أنهما أتيا النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقسم الصدقة فسلأه ، فرفع فبينا البصر وخفضه فرآنا جليدين ، فقال : إن شئنا أعطيتكما ولا حظ فيها لغنى ولا لقوى مكتسب » قال صاحب التنقيح : حديث صحيح . قال الإمام أحمد : ما أجوده من حديث هو أحسنها إسنادا ، فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غنى الغزاة والغارمين عنها ، فهو حجة على الشافعي في تجوزها لغنى الغزاة إذا لم يكن له شىء فى الديوان ولم يأخذ من النى . وما تقدم من أن الفقراء فى حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزى غير صحيح ، فإن ذلك المقام مقام إرسال البيان لأهل النين وتعليمهم ، والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر أعم من كونه غارما أو غازيا ، فلو كان الغنى منهما مصرفا كان فوق ترك البيان فى وقت الحاجة لأن فى ذلك إبقاء للجهل البسيط ، وفى هذا إيقاعهم فى الجهل المركب لأن المفهوم لهم من ذلك أن الغنى مطلقا ليس يجوز الصرف إليه غازيا أو غيره ، فإذا فرض أنه خلاف الواقع لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضى إليه مع أن نفس الأسماء المذكورة فى الآية تفيد أن المناط فى الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ اشتقاقه علته ، ومأخذ الاشتقاقات فى هذه الأسماء تنبه على قيام الحاجة ، فالحاجة هى العلة فى جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم ، فإن مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناط التأليف وإلا العامل فإنه يفيد أنه العمل ، وفى كون العمل سببا للحاجة تردد فإنه ظاهرا يكون له أعونة وخدم ويهدى إليه وغالبا تطيب نفس إمامه له بكثير مما يهدى إليه فلا تثبت عليه الفقر فى حقه بالشك ، وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغنى إلا الخمسة : العامل عليها ورجل اشتراها بماله ، وغارم وغاز فى سبيل الله ، ورجل له جار مسكين تصدق بها عليه فأهداها إلى الغنى » قيل : لم يثبت ، ولو ثبت لم يقو قوة حديث معاذ فإنه رواه أصحاب الكتب الستة مع قرينة من الحديث الآخر ، ولو قوى قوته ترجع حديث معاذ بأنه مانع ، وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عندهم حيث قيد الأخذ له بأن لا يكون له شىء فى الديوان ولا أخذ من النى وهو أعم من ذلك ، وذلك يضعف الدلالة بالنسبة إلى ما لم يدخله تأويل (قوله ولا يدفع المزكى زكاته إلخ) الأصل أن كل من انتسب إلى المزكى بالولاد أو انتسب هو له به لا يجوز صرفها له ، فلا يجوز لأبيه وأجداده وجداته من قبل الأب والأم وإن علوا ، ولا إلى أولاده وأولادهم وإن سفلا ،

بأمره وقع عن الزكاة كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له فى قبض الصدقة . وقوله (ولا تشتري بها زقبة) ظاهر . وقوله (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه) أى من يكون بينهما قرابة ولاد أعلى أو أسفل ، وأما

على الكمال (ولا إلى امرأته) للاشتراك في المنافع عادة (ولا تدفع المرأة إلى زوجها) عند أبي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا ، وقالوا : تدفع إليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لك أجران : أجر الصدقة ، وأجر الصلة » قاله لامرأة

ولا يدفع إلى المخلوق من مائه بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذي نفاه ، ولوتزوجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الأولاد من الأول ، ومع هذا يجوز للأول دفع الزكاة إليهم ، وسائر القربات غير الأولاد يجوز الدفع إليهم ، وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالأخوة والأخوات والأعمام والعلمات والأخوال والخالات ، ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها إليه ينوى الزكاة جاز عن الزكاة ، وإن فرضها عليه فدفعها ينوى الزكاة لا يجوز لأنه أداء واجب في واجب آخر فلا يجوز إلا إذا لم يحتسبها بالنفقة لتحقيق التملك على الكمال . وفي الفتاوى والخلاصة : رجل له أخ قضى عليه بنفقته فكساه وأطعمه ينوى به الزكاة قال أبو يوسف يجوز ، وقال محمد : يجوز في الكسوة لا في الإطعام . وقول أبي يوسف في الإطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله . ويمكن بناء الاختلاف في الإطعام على أنه إباحة أو تملك ، وفي الكافي عائل يتيم أطعمه عن زكاته صرح خلافاً لمحمد لوجود الركن وهو التملك ، وهذا إذا سلم الطعام إليه . أما إذا لم يدفع إليه لا يجوز لعدم التملك اهـ . ومقتضاه أن محمد لا يجيزه وإن سلم الطعام إليه منع أنه لا قضاء في هذه المسألة وهو بعيد من محمد رحمه الله (قوله ولا إلى امرأته للاشتراك في المنافع) قال الله تعالى - ووجدك عائلاً فأغنى - أي بمال خديجة . وإنما كان منها إدخاله عليه الصلاة والسلام في المنفعة على وجه الإباحة والتملك أحياناً فكان الدافع إلى هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه إذا كان ذلك الاشتراك ثابتاً ، وكذا لا يدفع إليهم صدقة فطره وكفارته وعشره . بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لأنه لا يشترط فيه إلا الفقر . ولهذا لو افتقر هو قبل أن يخرج جاز أن يمسكه لنفسه . فصار الأصل في الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكرنا معناه ولا بد من قيد آخر ، وهو مع قبض معتبر احترازاً عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فإنه لا يجوز ، وإن دفعها للصبي إلى أبيه قالوا : لا يجوز . كما لو وضع زكاته على دكان فجاء الفقير وقبضها لا يجوز ، فلا بد في ذلك من أن يقبضها لها الأب أو الوصي أو من كانا في عياله من الأقارب أو الأجانب الذين يعولونه ، والمتمسك يقبض للقيط ، ولو كان الصبي مراهقاً أو يعقل القبط بأن كان لا يرمى به ولا يخدم عنه يجوز . ولو وضع الزكاة على يده فأنتهى الفقراء جاز . وكذا إن سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضي به جاز إن كان يعرفه والمال قائم . والدفع إلى المعتوه مجزئ (قوله لما ذكرنا) أي من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال ، وهما قال : لا يصح القياس مع النص وهو مافي الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تصدقن يا معشر النساء ولو من حلبيكن ، قالت فرجعت إلى عبد الله فقلت : إنك رجل خفيف ذات اليد . وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمرنا بالصدقة . فأتته فأسأله فإن كان ذلك يجزئ عني وإلا صرفها إلى غيركم . قالت : فقال لي عبد الله : بل انتبه أنت . قالت : فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي

ماسواهم من القرابة فيتم الإيتاء بالصرف إليه ، وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم . وقوله (للاشتراك في المنافع عادة) لأن الله تعالى قال - ووجدك عائلاً فأغنى - قيل : بمال خديجة رضي الله عنها . وقوله (لما ذكرنا) يعني من اشتراك المنفعة ؛ ألا ترى أن كلا منهما متهم في حق صاحبه حتى لا تجوز شهادته له ، وإن كل واحد منهما

عبدالله بن مسعود رضى الله عنه وقد سألته عن التصديق عليه ؛ قلنا : هو محمول على النافلة . قال (ولا يدفع إلى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التملك إذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التملك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالوا : يدفع إليه لأنه حر مديون

حاجتها ، قالت : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألقيت عليه المهابة قالت : فخرج علينا بلال فقلت : انت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن ، قالت : فدخل بلال على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : من هما ؟ قال : امرأة من الأنصار وزينب . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أى الزيانب ؟ قال : امرأة عبد الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لهما أجران : أجر القرابة ، وأجر الصدقة « ورواه البزار في مسنده فقال فيه « فلما انصرف وجاء إلى منزله : يعنى النبي صلى الله عليه وسلم جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه ، فأذن لها فقالت : يانبي الله : إنك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندى حلى لى فأردت أن أتصدق به ، فرعم ابن مسعود أنه ولده أحق من تصدق به عليهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم « ولا معارضة لازمة بين هذه والأولى في شيء بأدنى تأمل . وقوله وولدك يجوز كونه مجازا عن الراتب وهم الأيتام في الرواية الأخرى ، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم والجواب : أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخول بالموعظة والحث عليها . وقوله هل يجوز إن كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا إلا في الواجب ، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية ، فالمعنى : هل يكفي التصديق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض (قوله وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه (قوله لأنه حر مديون) إما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعلى الأول لا يصلح التعليل لهما بأنه حر مديون ، إذ هو حر كله بلا دين عندهما لأن العتق لا يتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حينئذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص ، فلا يعرئ عن الإشكال ويحتاج في دفعه إلى تخصيص المسألة . فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه ، وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه . وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن . وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع إليه ، لأنه كمكاتب نفسه ، وعندهما يجوز لأنه مديونه وهو حر ، ويجوز أن يدفع الإنسان

يرث صاحبه من غير حجب كما في الولاد ، فكما أن الولاد مانع فكذا ما يفرع منه الولاد . وقوله (قلنا هو محمول على النافلة) لما روى أنها كانت امرأة صنعة اليدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول . وقوله (وله حق في كسب مكاتبه) ظاهره ؛ ألا ترى أنه لو تزوج جارية مكاتبه لم يجز كما لو تزوج جارية نفسه . وقوله (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) بضم الهمزة بأن يكون عبد بين اثنين أحدهما أعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للأخر دفع زكاته إليه لأنه بمنزلة المكاتب

عندهما (ولا يدفع إلى مملوك غني) لأن الملك واقع لمولاه (ولا إلى ولد غني إذا كان صغيرا) لأنه يعد غنيا بيسار أبيه ، بخلاف ما إذا كان كبيرا فقيرا لأنه لا يعد غنيا بيسار أبيه وإن كانت نفقته عليه ، وبخلاف امرأة الغني لأنها إن كانت فقيرة لا تعد غنية بيسار زوجها ، وبقدر النفقة لاتصير موسرة (ولا يدفع إلى بني هاشم) لقوله عليه

إلى مديونه أما لو اختار الساكت التضمين كان أجنبيا عن العبد فيجوز له أن يدفع إليه كمكاتب الغير . (قوله . ولا يدفع إلى مملوك غني) فإن كان مأذونا مديونا بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عند أبي حنيفة بخلافهما بناء على أن المولى لا يملك كسبه عنده فهو كمكاتب ، وعندهما يملك ، ولا إلى مديره وأم ولده ، بخلاف مكاتبه لأنه مصرف بالنص . وفي الذخيرة : إذا كان العبد زنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئا أو كان مولاه غائبا يجوز ، روى ذلك عن أبي يوسف اه . وفيه نظر لأنه لا ينفق وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع ، وغاية ما في هذا الوجوب كفايته عن السيد وتأثيره بتركه واستحباب الصدقة النافلة عليه ، وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل (قوله . ولا إلى ولد غني إذا كان صغيرا) ولا فرق بين الذكر والأنثى ، وبين أن يكون في عيال الأب أو لا في الصحيح . وفي الفتاوى : لو دفع الزكاة إلى ابنة غني يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد ، وكذا إذا دفع إلى فقير له ابن موسر . وقال أبو يوسف إن كان في عيال الغني لا يجوز وإن لم يكن جاز (قوله . وإن كانت نفقته عليه) بأن كان زنا أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فإنها تستوجب النفقة على الأب ، وإن لم يكن بها هذه الأعذار وتصرف الزكاة إليها لما ذكر في الابن الكبير (قوله . وبخلاف امرأة الخ) هذا ظاهر الرواية ، وسواء فرض لها النفقة أولا ، وعن أبي يوسف لا يجوز لأنها مكفيه بما توجهه على الغني فالصرف إليها كالصرف إلى ابن الغني . وجه الظاهر ما في الكتاب . والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الأجرة ، بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير ، لأنه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه : فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغني (قوله . ولا يدفع إلى بني هاشم) هذا ظاهر الرواية : وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان ممتنعا في ذلك الزمان . وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض زكاتهم . وظاهر لفظ المروى في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس » لا يفيقه للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم مخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم ، والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم

عنده وحرمدبون عندهما . وقوله (وبخلاف امرأة الغني) يعني فإنه يجوز الدفع إليها إذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية . وروى أصحاب الأمالي عن أبي يوسف أنه لا يجوز لأنها مكفية المئونة بما تستوجب النفقة على الغني حالة اليسار والإعسار ، فالصرف إليها كالصرف إلى ولد صغير للغني . وجه الظاهر ما ذكره في الكتاب ، والفرق بينها وبين الولد الصغير للغني أنه يستوجب النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف إليه كالصرف إلى الغني وقوله (ولا يدفع إلى بني هاشم إلى قوله بمنزلة التبريد بالماء) ظاهر . واعترض عليه بأن التشبيه بالوضوء على الوضوء كان أنسب باعتبار وجود القرية فيهما ، ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوع أيضا . وذكر في شرح

(قوله حالة اليسار والإعسار) أقول : أي حالة يسار المرأة وإعسارها (قوله وقوله ولا يدفع إلى بني هاشم الخ) أقول : قال في النهاية . يجوز النفل للهاشمي مطلقا بالإجماع ، وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى المتأخرين اه

« الصلاة والسلام » يابني هاشم إن الله تعالى حرّم عليكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس »

كونه عوضاً عن صدقات أنفسهم، لكن هذا اللفظ غريب، والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال: « اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقلا: لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل بن العباس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها كما يصيب الناس، فقال علي: لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا: يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبرّ الناس وأوصل الناس، وجئناك لتؤمّرنا على هذه الصدقات فنؤدى إليك كما تؤدى الناس ونصيب كما يصيبون، قال: فسكت طويلاً ثم قال: إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس، ادعوا لي محمية بن جزء، رجلاً من بني أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الأخماس، ونوفل ابن الحارث بن عبد المطلب، فأتياه فقال لمحمية: أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس، فأنكحه، وقال لنوفل بن الحارث: أنكح هذا الغلام ابنتك، فأنكحني، وقال لمحمية: أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا ما وعدناك من النص. على عدم حمل أخذها للعامل الهاشمي، ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية، ولفظه للطبراني « لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء إنما هي غسالة أيدي الناس. وإن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم » يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض. وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام « نحن أهل البيت لا نحل لنا الصدقة » ثم لا يخفى أن هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة، فقالوا: لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إليهم. وعن أبي يوسف: يجوز في غلة الوقف إذا كان الوقف عليهم لأنهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء فإن كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز، ومنهم من أطلق في منع صدقة الأوقاف لهم، وعلى الأول إذا وقف على الأغنياء يجوز الصرف إليهم، وأما الصدقة النافلة فقال في النهاية: ويجوز النقل بالإجماع، وكذا يجوز النقل للغني، كذا في فتاوى العتبات انتهى. وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف إليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف، فقال: وأما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدى في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل، وفي النقل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس بها المؤدى كمن تبرد بالماء اهـ والحق الذي يقتضيه النظر إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة، فإن ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف وإلا فلا، إذ لا شك في أن الوقف متبرع بتصدقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب، وكأن منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر. فوجوب الأداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة، ثم يعطى مثله للوقف ففي شرح الكنز لافرق بين الصدقة الواجبة والتطوع. ثم قال: وقال بعض: يحل لهم التطوع اهـ. فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بتبرج حرمه النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وخفض الجناح تكريماً لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأقرب الأشياء إليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال « هو عليها صدقة ولنا منها هدية » والظاهر أنها كانت صدقة نافلة. وأيضاً

الآثار أن المفروضة والنافلة محرمتان عليهما عندهما، وعن أبي حنيفة فيهما روايتان. وأجيب بأن المال في التطهير دون الماء لأن المال مطهر حكماً والماء مطهر حقيقة وحكماً، فيكون المال مطهراً من وجه دون وجه، فجعلناه

بخلاف التطوع ، لأن المال ههنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض.. أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء : قال :
(وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلائهم
ينسبون إلى بني هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة إليه . وأما مواليتهم فلما روى « أن مولى لرسول الله صلى الله
عليه وسلم سأله أتخل لى الصدقة ؟ فقال : لا أنت مولانا »

لاتخصيص للعمومات إلا بدليل . والقياس الذى ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد إخراج شيء بسمى
سلمناه ، لكن لا يتم فى القياس المقصود وغير المقصود .. أما الثانى فلأنه لم يتم له أصل صحيح وقوله المال هنا
كالماء يتدنس بإسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل ، وليس بصحيح إذ حكم الأصل لا بد من كونه منصوصا
عليه أو مجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل
للماء فى ذلك ، فإثبات مثله شرعا للماء إنما هو بالقياس على المال ، إذ لائنص فى الماء ، ونفس المصنف مشى
على الصواب فى ذلك فى بحث الماء المستعمل حيث قال فى وجه الرواية المختارة للفتوى إلا أنه يعنى الماء أقيمت
به قرينة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا لمال الصدقة . وأما
القياس المقصود هنا فى قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح ، فإنه إلحاق قرينة بغير قرينة ، والصواب
فى الإلحاق أن يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون إلحاق قرينة نافلة بقرينة نافلة ، وبعد هذا إن ادعى أن حكم
الأصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القرينة منعنا حكم الأصل فإن التدنس للآلة بواسطة خروج الأثام وإزالة الظلمة
والقرينة النافلة تفيد ذلك أيضا بقدره ، وقد قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام « الوضوء على الوضوء نور على
نور » أنه يفيد إزالة الظلمة بقدر إفادة زيادة ذلك النور ، ولهذا كان المذهب أن الوضوء النفل إذا كان منويا
يصير الماء به مستعملا على ما عرف فى قوله المستعمل : هو ما أزيل به حدث أو استعمل فى البدن على وجه القرينة ،
والله أعلم . (قوله وهم آل علي الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد
منهم بعددهم فخرج أبو هب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بني هاشم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم
ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم وإسلامهم وأبو هب كان حريصا على أذى النبي صلى
الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه (قوله وأما مواليتهم فلما روى الخ) أخرج أبو داود والترمذى والنسائي عن ابن

متدنا فى الفرض دون النفل عملا بالوجهين . وقوله (وهم آل علي) ظاهره . وقوله (وأما مواليتهم فلما روى أن مولى
لرسول الله صلى الله عليه وسلم) هو أبو رافع روى صاحب السنن مسندا إلى أبي رافع « أن النبي صلى الله عليه وسلم

(قال المصنف ومواليهم) أقول : عطف على بني هاشم ، والظاهر أن يكون معطوفا على قوله آل على فيكون المراد من بني هاشم فى قوله
ولا يدفع إلى بني هاشم آل المذكورين ومواليهم غلبوا عليهم ، فقوله وهم آل على الخ بيان لذلك ، وأما عطفه على قوله بني هاشم فيأباه أما وأما
فتأمل . قال ابن إمام . قوله وهم آل على الخ لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم ، فخرج
أبو هب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بني هاشم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصره صلى الله عليه وسلم فى جاهليتهم
وفى إسلامهم ، وأبو هب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه اه (قال المصنف : أما هؤلاء فلائهم ينسبون
إلى هاشم بن عبد مناف) أقول : فيه بحث ، فإن آل أبي هب منتسب إلى هاشم ويحل له الصدقة (قال المصنف : وأما مواليتهم فلما روى
« أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتخل لى الصدقة : فقال : لا أنت مولانا ») أقول فى دلالة على المطلوب كلام ، إذ حرمة
مولاه صلى الله عليه وسلم ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر فى الغنى والهاشمى فيقتصر على مورده ، إلا أن يراد بضمير المتكلم مع

بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لأنه القياس والإلحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة (قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة فبان أنه أبوه أو ابنه فلا إعادة عليه . قال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة) لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب . ولهما حديث معن بن يزيد

أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع : اصحبني فإنك تصيب منها ، قال : حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله ، فأناه فسأله ، فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنما لا تحمل لنا الصدقة » قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وكذا صححه الحاكم ، وأبو رافع هذا اسمه أسلم ، واسم ابنه عبيد الله ، وهو كاتب علي بن أبي طالب رضى الله عنه (قوله وقد خص الصدقة) يعنى فيبقى فيما رواه على القياس فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفوا لهم (قوله وقال أبو يوسف رحمه الله : عليه الإعادة) ولكن لا يسترد ما أداه ، وهل يطيب للقبض إذا ظهر الحال ، لا رواية فيه ، واختلف فيه ، وعلى القول بأنه لا يطيب يتصدق به . وقيل : يرد على المعطى على وجه التملك منه ليعيد الأداء (قوله وصار كالأواني) يفيد أنه مأخوذ في صورة الخلافة كون الأداء بالتحري وإلا قال : وصار كالماء والثياب : يعنى إذا تحرى

بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع اصحبني فإنك تصيب منها ، فقال : حتى آتي النبي صلى الله عليه وسلم فأسأله ، فأناه فسأله فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنما لا تحمل لنا الصدقة » فإن قيل : لو كان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد كافر أعتقه قرشي لأنه لاجزية عليه . أجاب بقوله (بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لأنه هو القياس) فإن القياس أن لا يلحق المعتق بالمعتق في حالة ما لأن كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية ، وخطاب الشرع والإلحاق : إنما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ، ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة . وقوله (قال أبو حنيفة ومحمد) هذا على ثلاثة أوجه : إما أن ظهر أنه كان محلا للصدقة ، أو لم يظهر حاله عنده أصلا ، أو ظهر أنه لم يكن محلا للصدقة . ففي الأولين يجوز بالاتفاق ، وفي الثالث جاز عند أبي حنيفة ومحمد (ولا إعادة عليه) وهل يطيب المقبوض للقبض ذكر الحلواني أنه لا رواية فيه ، واختلفوا فيه ، فعلى قول من لا يطيب ماذا يصنع بها قيل يتصدق به ، وقيل : يرد على المعطى على وجه التملك ليعيد الإيتاء (وقال أبو يوسف : عليه الإعادة) ولكن لا يسترد ما أداه (لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب) فإن الأواني الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة ، فإن غلبت الطاهرة مثل أن يكون إناءان طاهران وواحد نجس ، فإنه لا يجوز أن يترك التحري ، فإذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ يعيد الوضوء ، وأما إذا غلبت النجسة أو تساوتا يتيهم ولا يتحري وأما الثياب الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فإنه يتحري مطلقا ، فإذا صلى في ثوب منها بالتحري ثم ظهر خطأ أعاد الصلاة ، وأما عدم استرداده فلأن فساد جهة الزكاة لا ينقض الأداء (ولهما حديث معن بن يزيد) وهو ما روى أن يزيد دفع صدقته إلى رجل ليدفعها إلى الفقير فدفعها إلى ابنه معن ، فلما أصبح رآها معه فقال : يا بني والله ما إياك أردت ، فاختصما إلى رسول الله صلى الله

الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم ، فيكون من قبيل بنو فلان قتلوا فلان (قال المصنف : وإذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا)

فإنه عليه الصلاة والسلام قال فيه « يا يزيد لك مانويت ، ويامعن لك ما أخذت » وقد دفع إليه وكييل أبيه صدقته ، ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع فيبني الأمر فيها على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة ، وعن أبي حنيفة رحمه الله في غير الغنى أنه لا يجزيه ، والظاهر هو الأول. وهذا إذا تحرى فدفعت وفي أكبر رأيه أنه مصرف ، أما إذا شك ولم يتحرر أو تحرى فدفعت ، وفي أكبر رأيه أنه ليس بمصرف لا يجزيه إلا إذا

في الأواني في موضع يجوز التحرى فيها بأن كانت الغلبة للظاهرة منها أو في الثياب ، وله أن يتحرى فيها وإن كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على إنشاء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته بعيد اتفاقا فكذا هذا ، ومثله ما إذا قضى القاضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ، ولهما حديث معن ، وهو ما أخرج البخارى عن معن بن يزيد قال « بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأبى وجدى ، وبخطب على فأنكحني وخصمت إليه ، وكان أبى يزيد أخرج دنائير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد ، فجئت فأخذتها فأتيته بها ، فقال : والله ما إياك أردت ، فخصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لك مانويت يا يزيد ولك ما أخذت يامعن » اهـ . وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا ، لكن عموم لفظ ما في قوله عليه الصلاة والسلام « لك مانويت » يفيد المطالب ، ولأن الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع فيبني الأمر على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة ، ولو أمرناه بالإعادة كان بالطريق الأولى من الاجتهاد ، ولو فرض تكرر خطئه فتكررت الإعادة أفضى إلى الحرج لإخراج كل ماله ، وليس كذلك الزكاة خصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا عموما بخلاف نجاسة المياء ووجود النص فإنه مما يوقف على حقيقته بالأخبار (قوله وهذا إذا تحرى الخ) تحرير محل النزاع ، وحاصل وجوه المسألة ثلاثة : دفع لشخص من غير شك ولا تحرى فهو على الجواز إلا أن يظهر غناه مثلا فيعيد ، وإن شك فلم يتحرر ودفع أو تحرى فغلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى

عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام « يا يزيد لك مانويت ويا معن لك ما أخذت » وجوز ذلك ولم يستفسر أن الصدقة كانت فريضة أو تطوعا ، وذلك يدل على أن الحال لا تختلف ، ولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة . وقوله (ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد) دليل يتضمن الجواب عن قوله وإمكان الوقوف على هذه الأشياء : يعنى سلمنا أن الوقوف على هذه الأشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع ، وما كان كذلك ينبنى الأمر فيه على ما يقع عنده : كما إذا اشتبهت عليه القبلة ، فإذا وقع عنده أنه مصرف صح الأداء لثلاث يلزم تكليف ماليس في الوسع (وعن أبي حنيفة في غير الغنى) أى فيما إذا ظهر أنه هاشمى أو كافر أو أنه أبوه أو ابنه (لا يجزيه والظاهر هو الأول) يعنى الإجزاء في الكل . وقوله (وهذا) أى عدم الإعادة (إذا تحرى) حاصل هذه المسألة على أربعة أوجه : إما أن يدفع زكاة ماله رجلا بلا شك ولا تحرى أو شك في أمره ، فالأول يجزيه ما لم يتبين أنه غنى لأن الفقير في القابض أصل . والثانى إما أن يتحرى أو لا ، فإن لم يتحرر لم يجزه حتى يعلم أنه فقير لأنه لما شك وجب عليه التحرى كما في الصلاة ، فإذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز إلا إذا ظهر أنه فقير لأن

أقول : الأولى أن يقال : يظنه مصرفا (قوله أولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة) أقول : سيجى من المصنف الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم « لا صدقة إلا عن ظهر غنى » على عدم وجوب صدقة الفطر على المعسر ، فلو صح ما ذكره الشارح لم يستقيم ذلك الاستدلال (قال المصنف : ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع) أقول : يمكن القطع في أبيه وابنه قال ابن الهمام : بخلاف

علم أنه فقير هو الصحيح ، ولو دفع إلى شخص ثم علم أنه عبده أو مكاتبه لا يجزيه لانعدام التملك لعدم أهلية الملك وهو الركن على مامر (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصاباً من أى مال كان) لأن الغنى الشرعى مقدّر به ، والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية

يظهر أنه مصرف فيجزيه في الصحيح . وظن بعضهم أنها كمسألة الصلاة حالة الاشتباه إلى غير جهة التحرى فإنها لا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد ، وإن ظهر صوابه ، والحق الاتفاق على الجواز هنا ، والفرق أن الصلاة إلى تلك الجهة معصية لتعمده الصلاة إلى غير جهة القبلة إذ هي جهة التحرى ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : أخشى عليه الكفر ، فلا تنقلب طاعة ، وهنا نفس الإعطاء لا يكون به عاصياً فصالح وقوعه مسقطاً إذا ظهر صوابه . الثالث : إذا شك فتحرى فظنه مصرفاً فدفع فظهر خلافه ، وهي الخلافية . (قوله لانعدام التملك) فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التملك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه وأخواته (قوله ولا يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصاباً من أى مال كان) من فروعه : قوم دفعوا الزكاة إلى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الآخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بأمره قالوا : كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته ، ومن دفع بعده لا تجوز إلا أن يكون الفقير مديوناً فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه ، فإن كان بغير أمره جاز الكل مطلقاً لأن في الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه ، وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم . وعن أبي يوسف فيمن أراد أن يعطى فقيراً ألفاً ولا دين عليه فوزنها مائة مائة وقبضها كذلك يجزيه كل ألف من الزكاة إذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة ، ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة مائة كلما حضرت مائة دفعها إليه لا يجوز منها إلا مائتان والباقي تطوع (قوله والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة) أما إذا كان له نصاب ليس نامياً وهو مستغرق بحوائجه الأصلية فيجوز الدفع إليه كما قدمنا فيمن يملك كتباً

الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعى إلى الجمعة ، وإن تحرى ودفع فإما أن يكون في أكبر رأيه أنه مصرف أو ليس بمصرف ، فإن كان الثاني لا يجزيه إلا إذا ظهر أنه فقير ، فإذا ظهر صح وهو الصحيح . وزعم بعض مشايخنا أن عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز ، كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى إلى جهة ثم أعرض عن الجهة التي أدى إليها اجتهاده وصلى إلى جهة أخرى ، ثم تبين أنه أصاب القبلة لزمه إعادة الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد ، والأصح هو الفرق ، فإن الصلاة لغير القبلة مع العلم لا تكون طاعة ، فإذا كان عنده أن فعله معصية لا يمكن إسقاط الواجب عنه به ، وأما التصديق على الغنى فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شيء ، ويمكن إسقاط الواجب عند إصابة محلّه بفعله فكان العمل بالتحرى لحصول المقصود وقد حصل بغيره ، وإن كان الأول فإن ظهر أنه فقير أو لم يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق ، وإن ظهر أنه غنى فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله ، وهو قول أبي يوسف أولاً . ثم قال : تلزمه الإعادة كما ذكرنا وهو قول الشافعي رحمه الله . وقوله (وهو الركن) أى التملك هو الركن في الزكاة (كما مر) قال : (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصاباً) سواء كان من النقود أو السوائيم أو العروض وهو فاضل عن حوائجه الأصلية كالدين في النقود والاحتياج إلى الاستعمال في أمر

نجاسة الماء فإنه ما يوقف على حقيقته بالإخبار به وفيه تأمل (قوله فتحرى إلى جهة ثم أعرض) أقول : أولم يتحرر فصل إلى جهة ثم تبين إصابته (قوله وأما التصديق على الغنى فصحيح) أقول : فيه بحث ، إلا أن يراد بالتصدق مجازه وجيء في الهبة .

وإنما النماء شرط الوجوب (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) لأنه فقير والفقراء هم المصارف ، ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فأدير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا وإن دفع جاز) وقال زفر رحمه الله: لا يجوز لأن الغنى قارن الأداء فحصل الأداء إلى

تساوى نصابا وهو عالم يحتاج إليها أو هو جاهل لا حاجة له بها ، وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال ، أو كان له نصاب نام إلا أنه مشغول بالدين ، وعنه ما ذكر في المبسوط : رجل له ألف وعليه ألف وله دار وخادم لغير التجارة تساوى عشرة آلاف لازكاة عليه ، ثم قال في الكتاب : رأيت لو تصدق عليه لم يكن موضعا للصدقة . وفي الفتاوى : لو كان له حوانيت أو دار غاة تساوى ثلاثة آلاف وغلتها لانكفى لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة إليه في قول محمد ، وهذا التخصيص يفيد الخلاف ، وفي باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند أبي يوسف فلعلة هو الخلاف المراد في الفتاوى . ولو اشترى قوت سنة يساوى نصابا فالظاهر أنه لا يعد نصابا . وقيل : إن كان طعام شهر يساوى نصابا جاز الصرف إليه لا إن زاد ، ولو كان له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف جاز الصرف ، ويعتبر من المزارع ما زاد على ثورين (قوله وإن كان صحيحا مكتسبا) وعند غير واحد لا يجوز للكسوب لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغنى ولا لذي مرة سوى » . وقوله للرجلين اللذين سألاه فرآهما جليدين « أما إنه لا حق لكما فيها وإن شئتما أعطيتكما » . والجواب أن الحديث الثاني دل على أن المراد حرمة سوءالهما لقوله « وإن شئتما أعطيتكما » ولو كان الأخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله (قوله ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا) إلا أن يكون مديونا لا يفضل له بعد قضاء دينه نصاب . أو يكون معيلا إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا

المعاش في غيرها لا يجوز دفع الزكاة إليه ، وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له ألف درهم وعليه دين ألف درهم وله دار وخادم وسلاح وفرس لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف درهم فلا زكاة عليه ، لأن الدين مصروف إلى المال الذي في يده لأنه فاضل عن حاجته معد للقلب والتصرف به ، فكان الدين مصروفا إليه . فأما الخادم والدار والفرس والسلاح فشغول بحاجته فلا يصرف الدين إليه ، وعلى هذا قال مشايخنا إن الفقهاء إذا ملك من الكتب ما يساوى مالا عظيما ولكنه يحتاج إليها يحل له أخذ الصدقة إلا أن يملك فاضلا عن حاجته ما يساوى مائتي درهم . وقوله (وإنما النماء شرط الوجوب) يعني أن الشرط في عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الأصلية ناميا كان أو غير نام ، وإنما النماء شرط وجوب الزكاة (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) وقال الشافعي : لا يجوز دفعها إلى الفقير الكسوب لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحل الصدقة لغنى ولا لذي مرة سوى » ولنا أنه فقير والفقراء هم المصارف ، ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها لكونها خفية ، ولها دليل ظاهر ، وهو فقد النصاب في مقام مقامه كما في الإخبار عن المحبة فيما إذا قال : إن كنت تحبينني فأنت طالق : فقالت : أحبك . وتأويل ما رواه حرمة الطلب ، ألا ترى إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقسم الصدقات فقام إليه رجلان يسألانه فنظر إليهما ورآهما جليدين فقال : إنه لا حق لكما فيه وإن شئتما أعطيتكما » معناه لا حق لكما في السؤال ، ألا ترى أنه جاز الإعطاء إياهما . وقوله (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا) قيل : معناه إذا لم يكن له عيال ولا دين عليه ، فأما إذا كان معيلا فلا بأس أن يعطيه مقدار ما أو وزعه على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين لأن التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله ،

الغنى . ولنا أن الغنى حكم الأداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة (قال : وأن تغنى بها إنسانا أحب إلى) معناه الإغناء عن السؤال يومه ذلك لأن الإغناء مطلقا مكروه . قال (ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) وإنما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رضى الله عنه ، وفيه رعاية حق الجوار

منهم نصاب والمسألة ظاهرة حكما ودليلا . وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة إياها في الخارج ، والأحب أن يغنى بها فقيرا يومه لقوله عليه الصلاة والسلام « أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم » والأوجه غير هذا الإطلاق ، بل أن ينظر إلى ما تقتضيه الأحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك ، والحديث المذكور كان في صدقة الفطر (قوله لما روينا فيه من حديث معاذ) وهو قوله « فردّها في فقرائهم » هذا والمعتبر

وإذا كان عليه دين فلا بأس بأن يعطيه مائتين أو أكثر مقدار ما إذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين ، وكذلك ذكر هذه المسألة في المبسوط مقيدة بهذين القيدتين فقال : ويكره أن يعطى رجلا من الزكاة مائتي درهم إذا لم يكن عليه دين أوله عيال وقال أبو يوسف : لا بأس بإعطاء المائتين ويكره أن يعطيه فوق المائتين . وقال زفر : لا يجوز أن يعطيه المائتين ، وجه قول أبي يوسف : أن جزءا من المائتين مستحق لحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا تثبت به صفة الغنى إلا أن يعطيه فوق المائتين . ووجه قول زفر : أن الغنى قارن الأداء لأن الأداء علة الغنى والحكم يقارن العلة كما في الاستطاعة مع الفعل ، وهذا مقرر عند علمائنا المحققين ، ذكره الإمام المحقق فخر الإسلام وغيره في أصول الفقه ، ولنا ما ذكره : أن الغنى حكم الأداء وحكم الشيء يعقبه ، واعتراضوا عليه بأن حكم العلة الحقيقية لا يجوز أن يتأخر عنها . كما قال زفر فما وجه هذا الكلام ؟ فنهى من قال : معنى قوله الغنى حكم الأداء الغنى حكم حكم الأداء ، وذلك لأن الأداء علة الملك والمالك علة الغنى ، فكان الغنى مضافا إلى الأداء لكن بواسطة الملك فكان للعلة الأولى وهى الأداء شبهة السبب ، والسبب الحقيقي هو الذى يتقدم على الحكم حقيقة ، وما كان يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل شراء القريب للإعتاق ، فإن الشراء علة للملك ، والمالك في القريب علة العتق بالحديث ، فكان العتق حكم حكم الشراء فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الوسطة ، وليس في كلام المصنف ما يشعر به . وقال فخر الإسلام : الأداء يلاقى الفقر وإنما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعا لأن المانع ما يسبقه لا ما يلحقه ، والجواز لا يحتل البطان لأن البقاء يستغنى عن الفقر ، وهذا يشير إلى التأخر كما ترى ، والحكم لا يتأخر عن العلة الحقيقية ، وأقول : الحكم يتعقب العلة في العقل ويقارنها في الوجود ، فبالنظر إلى التأخر العقلي جاز ، وبالنظر إلى التقارن الخارجى يكره ، ولعله المراد بقوله لقربه منه . وقوله (وأن تغنى بها إنسانا أحب إلى) هذا خطاب أبى حنيفة لأبى يوسف رحمهما الله ، وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال مع أداء الزكاة ، ولهذا قالوا : إن من أراد أن يتصدق بدرهم فاشتري به فلوسا ففرقها فقد قصر في أمر الصدقة (ومعناه الإغناء عن السؤال في يومه) لا أن يملكه نصابا (لأن الإغناء مطلقا مكروه) كما تقدم . وينبغي أن يكون مراده إذا لم يكن مديونا أو معيلا على ما تقدم وقوله (ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) قال الإمام أبو الحسن القدورى : يكره نقل الزكاة إلى بلد آخر ، وهذا إذا لم ينقل إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده ، أما إذا نقل إليهم فإنه يجوز بلا كراهة ، أما الجواز

(قوله فنهى من قال معنى قوله الغنى حكم الخ) أقول : القائل هو السفناق ..

(إلا أن ينقلها الإنسان إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده) لما فيه من الصلة: أو زيادة دفع الحاجة ، ولونقل إلى غيرهم أجزأه وإن كان مكروها لأن المصرف مطلق الفقراء بالنص .

في الزكاة مكان المال ، وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم في محل وجود سببه ، قالوا : الأفضل في صرفها أن يصرفها إلى إخوانه الفقراء ثم أولادهم ثم أعمامه الفقراء ثم أخواله ثم ذوى أرحامه ثم جيرانه ثم أهل سكنه ثم أهل مصره (قوله إلا أن ينقلها) استثناء من كراهة النقل ، ووجهه ما قدمناه في مسألة دفع القيم من قول معاذ لأهل اليمن : ائتوني بعرض ثياب خميس أو لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، ويجب كون محمله كون من بالمدينة أحوج أو ذلك ما يفضل بعد إعطاء فقرائهم ، وأما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قرابة الزكاة ، هذا ويناسب إيلاء الصدقة الواجبة بإيجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بإيجاب العبد فلا بأس بذكر شيء من أحكامها تكميلاً للوضع ، تلزم الصدقة بالنذر فإن عين درهماً أو فقيراً بأن قال : لله على أن أتصدق بهذا الدرهم أو على هذا الفقير لم يلزم ، فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة ، وفيه خلاف زفر ، ولو نذر أن يتصدق بخبز كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز ، ولو نذر أن يتصدق بهذه الدراهم فهلك قبل أن يتصدق بها لم يلزمه شيء غيرها ولو لم تهلك فتصدق بمثلها جاز ، ولو قال : كل منفعة تصل إلى من مالك فله على أن أتصدق بها لزمه أن يتصدق بكل ما ملكه لا بما أباحه كطعام أذن له أن يأكله ، ولو قال : إن فعلت كذا فمالي صدقة في المساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس ودخل ماسواها ، وهل يتقيد بمال الزكاة نذكره في آخر كتاب الحج إن شاء الله تعالى ولو قال : إن رزقني الله مالا فعلى زكاته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة إذا رزقه . ولو قال : إن فعلت كذا فألف درهم من مالي صدقة ففعله وهو لا يملك إلا مائة مثلاً الصحيح أنه لا يلزم التصديق إلا بما ملك ، لأن فيما لم يملك لم يكن النذر مضافاً إلى الملك ولا إلى سبب الملك ، كما لو قال : مالي صدقة في المساكين ولا مال له لا يلزمه شيء . ولو قال : كلما أكلت كذا فعلى أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لأن كل لقمة أكلة . ولو قال : كلما شربت فإنما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة ، ولو نذر أن يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لأن لزوم النذر إنما هو بما هو قرينة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم لا بما زاد ، وأيضا الصرف

في الصورة الأولى فلأن المصرف مطلق الفقراء بالنص ، وأما الكراهة فلحديث معاذ ، ولأن في النقل ترك رعاية حق الجوار ، وأما عدم الكراهة فيما إذا نقل إلى قرابته فلما فيه من أجر الصدقة وأجر صلة الرحم ، وأما إلى قوم هم أحوج من أهل بلده فلأن المقصود سد نخلة الفقير فمن كان أحوج كان أولى ، وقد صح عن معاذ رضي الله عنه أنه كان يقول باليمن : ائتوني بخميس أو لبيس آخذ منكم في الصدقة ، فإنه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة ، والخميس الثوب الصغير طوله خمسة أذرع ، واللبيس الخلق ، وطول بالفرق بين هذه المسألة وبين صدقة الفطر في أنه اعتبر ههنا مكان المال وفي صدقة الفطر من تجب عليه في ظاهر الرواية . وأجيب بأن وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه ، ورأس مملوكه في حقه كإنسانه في وجوب المؤنة التي هي سبب الصدقة فيجب حينئذ كانت رؤوسهم ، وأما الزكاة فإنها تجب في المال ولهذا إذا هلك المال سقطت فاعتبر بمكانه .

(باب صدقة الفطر)

قال رحمه الله : (صدقة الفطر واجبة على الحرّ المسلم إذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه

إلى كل فقير صرف إلى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز ، وصار نظير ما لو نذر صوما أو صلاة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا .

(باب صدقة الفطر)

الكلام في كفيّتها وكميتها وشرطها وسبب شرعيّتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب ، ولا يخفى أن الركن هو نفس الأداء إلى المصرف ، وسبب شرعيّتها مانص عليه في رواية أبي داود وابن ماجه عن ابن عباس « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث ، وطعمة للمساكين ، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات » ورواه الدارقطني وقال : ليس في رواته مجروح والباقي يأتي في الكتاب بحثا بحثا . فالأول وهو كفيّة الوجوب لحديث ثعلبة بن صعيّر العدوي وهو حديث مروي في سنن أبي داود والدارقطني . ومسند عبد الرزاق ، وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمثني ، فالأول : أهو ثعلبة بن أبي صعيّر أو هو ثعلبة بن عبد الله بن أبي صعيّر أو عبد الله بن ثعلبة بن صعيّر عن أبيه ، والثاني : أهو العدوي أو العدري فقيّل العدوي نسبة إلى جده الأكبر عدى وقيل العدري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره . وقال أبو علي الغساني في تقييد المهمل : العدري بضم الدال المعجمة وبالراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعيّر أبو محمد حليف بني زهرة رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير ، والعدوي تصحيف أحمد بن صالح . والثالث : أهو أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو قمح عن كل رأس ، أو هو صدقة الفطر صاع من بر أو قمح على كل اثنين . قال في الإمام : ويمكن أن يحرف لفظ رأس إلى اثنين اهـ . لكن تبعده رواية بين اثنين وهي من طرق الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب

(باب صدقة الفطر)

صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم ، أما بالزكاة فلأنها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة ، وأما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فإن شرطها الفطر وهو بعد الصوم . قال صاحب النهاية : وإنما رجع هذا الترتيب لما أن المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف إليه ، خصوصا إذا كان مضافا إلى شرطه ، والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لأن بها يظهر صدق الرغبة في تلك المثوبة كالصدق يظهر به صدق رغبة الرجل في المرأة . قال (صدقة الفطر واجبة) الوجوب ههنا على معناه الاصطلاحي ، وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة على ما ذكر في الكتاب . وقوله (فاضلا عن مسكنه) قال في النهاية : حتى لو كان له داران دار

(باب صدقة الفطر)

(قوله مع انحطاط درجتها الخ) أقول : لأنه ليس بفرض .

(١) قول صاحب الفتح (بضم الدال الخ) هكذا في النسخ التي بيدنا ولعل الناسخ أسقط العين التي يناسبها الضم كما هو ظاهر اهـ مصححه

وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) أما وجوبها فلقوله عليه الصلاة والسلام في خطبته « أدوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير » رواه ثعلبة بن صعيّر العدوي أو صغير العدري رضي الله تعالى عنه ، وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التملك والإسلام ليقع قربة ، واليسار لقوله

عن عبد الله بن ثعلبة قال « خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال : أدوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين ، أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير » وهذا سند صحيح . وفي غير هذه من أين يجاء بالراء ، هذا على أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال ؛ وسيأتي استدلاله في قدره بحديث آخر ، ونما يستدل به على الوجوب ما استدلل به الشافعي رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » . فإن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعين ما لم يقم صارف عنه ، والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصاً وفي لفظ البخاري ومسلم في هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « أمر بزكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير » قال ابن عمر : فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى أمر أمر إيجاب ، والأمر الثابت بظني إنما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى ، فإن الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به ، غاية الأمر أن الفرض في اصطلاحهم أعم من الواجب في عرفنا فأطلقوه على أحد جزأيه ، ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام أمر صارخاً ببطن مكة ينادي أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير حرّ أو مملوك » الحديث . فإن قلت : ينبغي أن يراد بالفرض ما هو عرفنا للإجماع على الوجوب . فالجواب : أن ذلك إذا نقل الإجماع تواتراً ليكون إجماعاً قطعياً أو أن يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير ، فأما إذا كان إنما يظن الإجماع ظناً فلا ، ولذا صرحوا بأن منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفي عندنا ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وشرط الحرية ليتحقق التملك) إذ لا يملك إلا المالك ولا ملك لغير الحرّ فلا يتحقق منه الركن . وقول الشافعي أنها على العبد ويتحملها السيد ، ليس بذلك لأن المقصود الأصلي من التكليف أن يصرف المكلف نفس منفعتة لمالكه وهو الربّ تعالى ابتلاء له لتظهر طاعته من عصيانه ، ولذا لا يتعلق التكليف إلا بفعل المكلف ، فإذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعاً صرف تلك المنفعة التي هي فيما نحن فيه فعل الإعطاء ، وإنما يلزم شخصاً آخر لزم انتفاء الابتلاء الذي هو مقصود التكليف في حق ذلك المكلف ، وثبوت الفائدة بالنسبة إلى ذلك الآخر لا يتوقف على الإيجاب على الأول لأن الذي له ولاية الإيجاد والإعدام تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي ملكه له من فضله ، فوجب لهذا

يسكنها وأخرى لا يسكنها ويؤجرها أو لا يؤجرها يعتبر قيمتها في الغنى حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر . وقوله (وعبيده) يعني التي للخدمة فإن التي تكون للتجارة فيها الزكاة ، وقوله (صغير أو كبير) صفتان لعبد ، ولا يجوز أن يكونا صفتين لحرّ وعبد لأنه لا تجب صدقة الفطر عن ولده الكبير ، وفي الحديث بيان لوجوبها وسبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من تجب عليه ومن تجب عنه ؛ وقوله (رواه ثعلبة بن صعيّر العدوي أو صغير العدري) قال الإمام حميد الدين الضريّر رحمه الله : العدري يعني بالعين

عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله : تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله ، وقدّر اليسار بالنصاب لتقدير الغنى في الشرع به فاضلا عما ذكر من الأشياء

الدليل العقلي ، وهو لزوم انتفاء مقصود التكليف الأول أن يحمل ما ورد من لفظ غنى في نحو قوله على كل حرّ وعبد على معنى عن كقوله :

إذا رضييت عليّ بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

وهو كثير ، ويتردّد بعد ألفاظ وهي خفيّ عليّ ، وبعد عليّ ، واستحال عليّ ، وغضب عليّ ، كلها بمعنى غنى . هذا ولم يجيء شيء من ألفاظ الروايات بلفظ عن كى لا ينافيه الدليل العقلي ، فكيف وفي بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة ، على أن التأمل لا يخفى عليه أن قول القائل : كلف بكذا ، ولا يجب عليه فعله يجر إلى التناقض فضلا عن انتفاء الفائدة بأدنى تأمل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ») رواه الإمام أحمد في مسنده حدثنا يعني بن عبيد حدثنا عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » ، واليد العليا خير من اليد السفلى ، وأبدأ بمن تعول » وذكره البخاري في صحيحه تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرًا على الحملة الأولى فقال : وقال النبي صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وتعليقاته المحزومة لها حكم الصحة . ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ، ولفظة الظهر مقحمة كظهر القلب ، وظهر الغيب في المغرب (وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله) وما روى أحمد حدثنا عفان قال : سألت حماد بن زيد عن صدقة الفطر ، فحدثني عن نعمان بن راشد عن الزهري عن أبي ثعلبة بن أبي صعير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أدّوا صاعا من قمح أو صاعا من بر - شك حماد - عن كل اثنين صغير أو كبير ذكرا أو أنثى حرّا أو مملوك غنى أو فقير ، أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطي » فقد ضعفه أحمد بالنعمان بن راشد وجهالة ابن أبي صعير ، ولو صح لايقاوم ما روينا في الصحة مع أن مالا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التقسيم المذكور ليس فيها الفقير فكانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع نبوّ عن

والذال المعجمة أصبح منسوب إلى بني عدرة اسم قبيلة ، والعدوى منسوب إلى عدى وهو جدّه ، وأهل الحديث يقولونه كنية أبي صعير العدوي . وقوله (لاصدقة إلا عن ظهر غنى) أي صادرة عن غنى ، فالظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب (وهو) أي الحديث (حجة على الشافعي في إيجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) استدلالا بما ذكر في آخر حديث ابن عمر رضي الله عنهما غنى أو فقير ، لأنه محمول إما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وإما على الندب لأنه قال في آخره « أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى » . وقوله (وقدّر اليسار بالنصاب)

(قوله ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى ») أقول : فيه بحث ، فإن النسخ لا يثبت إلا بتأخر تاريخ الذي يدعى أنه ناسخ ولم يعلم ، ثم أقول : لم لا يجوز أن يراد بالصدقة الزكاة دفعا للعارض وقد مر نظيره من الشارح (قوله وإما على الندب ، لأنه قال في آخره ، « أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ») أقول : ليس فيه ما ينفي الوجوب مع أن صدره

لأنها مستحقة بالحاجة الأصلية ، والمستحق بالحاجة الأصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو ، ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الأضحية والفطرة . قال (يخرج ذلك عن نفسه) لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى » الحديث (و) يخرج عن (أولاده الصغار) لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنها تضاف إليه يقال زكاة الرأس ، وهى أمانة السببية ،

قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها (قوله ويتعلق بهذا النصاب الخ) ومما يتعلق به أيضا وجوب نفقة ذوى الأرحام ، وتقدم تحقيق هذا النصاب ، وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه أول الباب (قوله والسبب رأس يمونه ويلى عليه) المفيد لسببية الرأس المذكور لفظ « عن » فى قوله « عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى » وكذا لفظ « على » بعد ما قامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استفدنا منه أن هذه صدقة تجب على الإنسان بسبب هؤلاء ، والقطع من جهة الشرع أنه لا يجب عن من لم يكن من هؤلاء فى مؤنته وولايته ، فإنه لا يجب على الإنسان بسبب عبد غيره وولده ، وفى رواية الدارقطنى حديث ابن عمر قال فى آخره « ممن تمونون » ولومان صغيرا لله تعالى لا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه إجماعا فلزم أنهم السبب إذا كانوا بأبلك الوصف ، والمصنف استدلل عليه بالإضافة فى قولهم زكاة الرأس وتماهه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لأن السببية لا تثبت إلا بوضعه أو من أهل الإجماع ، وبما ذكر فى ضمن تأويل الإضافة فى قولهم : زكاة الرأس أو صدقة الفطر بأنها إلى الشرط لما أوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس ، فإنه يقتضى اعتبار الشارع السببية للرأس ، وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين ، فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكررها ، كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين . وأجيب بمنعه وإسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت فى الزكاة ، فإن السبب فيها المال . والجواب : أن المال لم يعتبر سببا إلا باعتبار النماء ولو تقديرا ، والنماء متكرر نظرا إلى

ظاهر . وقوله (ولا يشترط فيه النمو) أى لا يشترط أن يكون النصاب بمال نام لأنها وجبت بالقدرة الممكنة ، والنمو إنما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة على ماعرف فى الأصول . وقوله (ويتعلق بهذا النصاب) يشير إلى وجود نصب قيل وهى ثلاثة : نصاب يشترط فيه النماء تتعلق به الزكاة وسائر الأحكام المتعلقة بالمال وقد تقدم بيانه . ونصاب يجب به أحكام أربعة : حرمة الصدقة ، ووجوب الأضحية ، وصدقة الفطر ، ونفقات الأقارب ، ولا يشترط فيه النماء لا بالتجارة ولا بالحوال . ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو ما إذا كان عنده قوت يومه عند بعض . وقال بعضهم : أن يملك خمسين درهما . وقوله (يخرج ذلك) أى المقدار المذكور (عن نفسه) لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى (والحرّ والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعديل الناس به نصف صاع من برّ . وقوله (لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنه يضاف إليه يقال زكاة الرأس وهى) أى الإضافة (أمانة السببية) لأن الإضافة للاختصاص . وأقوى وجوهه إضافة المسبب إلى سببه لحدوثه به . فإن قيل : لو كانت الإضافة أمانة السببية

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (قوله على ما عرف فى الأصول) أقول : يعنى فى مباحث الأمر (قوله قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى » الحديث) أقول : لفظة على فى قوله صلى الله عليه وسلم على الذكر والأنثى يعنى عن كما سيحى .

والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته ، ولهذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم ، والأصل في الوجوب رأسه وهو يموت ويلى عليه فيلحق به ما هو في معناه كأولاده الصغار لأنه يموتهم ويلى عليهم (ومما ليكه) لقيام الولاية والموتة ، وهذا إذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار ، فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تعالى خلافاً لحمد رحمه الله لأن الشرع أجراه مجرى الموتة فأشبهه النفقة . (ولا يؤدى عن زوجته)

دليله وهو الحول ، فكان السبب وهو المال النامى متكرراً لأنه بناء هذا الحول غيره بالنماء الآخر في الحول الآخر ، بل الحق في الجواب أن المدعى أن تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد ، وأين هو من التكرار في أوقات متكررة فالثابت هناك واجب واحد في الوقت الواحد مع الشيء الواحد ، فأنى يكون هذا نقضاً محجوجاً للجواب ، ؟ ثم بعد ذلك اثبات سببية شيء لهذا مثل الاستدلال بالدوران على عليه شيء بلا فرق ، وهو غير مرضى عندنا في مسائل العالة ، فكذلك يجب أن يكون هنا إذ لا فرق ، فالمعول عليه في إثبات السببية حينئذ ما سلكتناه من إفادة السمع ، ثم إعطاء الضابط بأنه رأس يموت ويلى عليه ، يلزم عليه تخالف الحكم عن السبب في الجلد إذا كانت نوافله صغاراً في عياله ، فإنه لا يجب عليه الإخراج عنهم في ظاهر الرواية ، ودفعه بادعاء انتفاء جزء السبب بسبب أن ولاية الجلد منتقلة من الأب إليه ، فكانت كولاية الوصى غير قوى ، إذ الوصى لا يمونه إلا من ماله إذا كان له مال ، بخلاف الجلد إذا لم يكن للصبي مال فكان كالأب فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له كمشتري العبد ، ولا يجلس إلا بترجيح رواية الحسن ، أن على الجلد صدقة فطرهم . وهذه مسائل يخالف فيها الجدل الأب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن هذه ، والتبعية في الإسلام وجر الولاء والوصية لقربة فلان (قوله فيلحق به) هذا بيان حكمة المنصوص يعني إنما أمر الشارع بالإخراج عن هؤلاء لأنهم في معناه بما قلنا لا أنه إلحاق لإفادة حكمهم ، إذ حكمهم ذلك منصوص عليه (قوله يؤدى من مالهم) الأب كالوصى ، وكذا يؤدى عن ممالك ابنه الصغير من ماله . وعند محمد لا يؤدى عن ممالكه أصلاً ، والمحنون كالصغير (قوله لأن الشرع أجراه مجرى الموتة فأشبهه النفقة) هذا دليل قولهما - ونفقة الصغير إذا كان له

لكان الفطر سبباً لإضافتها إليه يقال : صدقة الفطر وليس كذلك عندكم . أجاب بقوله (والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته) فكانت إضافة مجازية (ولهذا تتعدد) الصدقة (بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم فعلم أن الرأس هو السبب دون الوقت فإن قيل : قد يتكرر بتكرر الوقت في السنة الثانية والثالثة وهلم جرّاً مع اتحاد الرأس ولو كان الرأس هو السبب لما كان الوجوب متكرراً مع اتحاده . أجيب : بأن الرأس إنما جعل سبباً بوصف الموتة وهي تتكرر بمضى الزمان فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالتكرار بنفسه حكماً فكان السبب هو التكرار حكماً . وقوله (والأصل في الوجوب رأسه) ظاهر . وقوله (ومما ليكه) بالجر يتناول العبيد والمديرين وأمهات الأولاد دون المكاتبين على ما سنده . وقوله (فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله) وهو استحسان . وقال محمد وهو قول زفر رحمهما الله : وهو القياس لا يؤدى إلا من مال نفسه ، ولو أدى من مال الصغير ضمن لأنها زكاة في الشريعة كزكاة المال ، فلا تجب على الصغير لأنها عبادة والصغير ليس بأهل لوجوبها . وجه الاستحسان أن الشرع أجراه مجرى الموتة حيث أوجب على الإنسان من جهة غيره ، فأشبهه النفقة ، ونفقة الصغير في ماله إذا كان له مال وكما يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن ممالك الصغير والمحنون في ذلك بمنزلة الصغير . قال (ولا يؤدى عن زوجته) وقال الشافعى : يجب على الرجل أن يؤدى صدقة الفطر عن زوجته

لقصور الولاية والمؤنة فإنه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب كالمداواة . (ولا عن أولاد الكبار وإن كانوا في عياله) لانعدام الولاية ولو أدى عنهم أو عن زوجته بغير أمرهم أجزأه استحسانا لثبوت الإذن عادة . (ولا) يخرج (عن مكاتبه) لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره . وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنهما (ولا) يخرج (عن ممالكه للتجارة) خلافا للشافعي رحمه الله فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى فلا تنافي ، وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكاة

مال في ماله - فكذا هذا ، والأولى كون المراد نفقة الأقارب لأن وجه قول محمد أنها عبادة والصبي ليس من أهلها كالزكاة وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون في ماله ، فيقولان في جوابه ، : هي عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن تمونون » إذ قد قبلنا هذا الحديث ، أو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « ممن تمونون » في حديث ابن عمر فألحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الأقارب تجب في مال الصغير إذا كان غنيا لما فيها من معنى المؤنة وإن كانت عبادة (قوله أجزأه استحسانا) وهو رواية عن أبي يوسف لأنه العادة . والثابت عادة كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤنة . بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة لا تسقط عنها إلا بإذنها صريحا إذ لا يتحقق معنى الطاعة والابتلاء إلا به . وفيه نظر . فإن معنى المؤنة لا ينفي ما فيه من معنى العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختيار الطاعة من المخالفة ، فإن ادعى أن ذلك تابع في صدقة الفطر منعناه ، وقد صرحوا بأن الغالب في صدقة الفطر معنى العبادة . نعم إن أمكن أن يوجه هكذا بأن الثابت عادة لما كان كالثابت نصا كان أدائه متضمنا اختيارها ونيتها ، بخلاف الزكاة فإنها لا عادة فيها ، ولو قدر فيها عادة قلنا بالإجزاء فيها أيضا لكنها منتفية فيها

لقوله صلى الله عليه وسلم « أدوا عن تمونون » . وهو يموّن زوجته ، ولنا ما ذكره في الكتاب ووجهه : أنه صلى الله عليه وسلم ذكر المؤنة مطلقة ، والمطلق ينصرف إلى الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة لأنه لا يمونها في غير الرواتب كالمداواة ، وكذلك لا بد من الولاية ، وليس له عليها ولاية إلا في حقوق النكاح . (ولا) يؤدي (عن أولاده الكبار وإن كانوا في عياله) بأن يكونوا فقراء زمني لأنه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالأجانب . وقوله (ولو أدى عنهم) ظاهر ، وهو استحسان ، والقياس أن لا يصح كما إذا أدى الزكاة بغير إذنها . وجه الاستحسان أن الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز أن تسقط بأداء الغير وإن لم يوجد الإذن صريحا . وفي العادة أن الزوج هو الذي يؤدي عنها فكان الإذن ثابتا عادة ، بخلاف الزكاة فإنها عبادة محضة لا تنصح بدون الإذن صريحا (ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية) ولأنه لا يمونها (ولا المكاتب عن نفسه لفقره) لأنه مملوك مالا . ومن كان كذلك ليس من أهل ملك المال ، وقد قررناه في التقرير على وجه لم نسبق إليه فليطلب ثمة . (وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة) لأنها لا تعدم بالتدبير والاستيلاء وإنما تختل المالية ولا عبرة بها ههنا لأنه يؤدي عن نفسه وأولاده الصغار ولا مالية فيهم (ولا يخرج عن ممالكه للتجارة خلافا للشافعي فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى) فهما حقان ثابتان في محلين مختلفين (فلا تنافي) بينهما فجاز اجتماعهما (وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة) فلو أوجبناها عليه أدى إلى التفتي وهو لا يجوز لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لاثنى في الصدقة » والثنى مكسور مقصور : أي لا تؤخذ في السنة مرتين . فإن قيل : سبب الزكاة

(قوله لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لاثنى في الصدقة ») أقول : يجوز أن يقال على تسليم ثبوت الحديث المراد بالصدقة هي الزكاة المفروضة

فيؤدى إلى الثنى (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما) لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما (وكذا العبد بين اثنين عند أبي حنيفة رحمه الله) وقالوا على كل واحد منهما ما يخصه من الرعوس دون الأشخاص

ثم الوجه وإلا فلا (قوله فيؤدى إلى الثنى) هو مكسور المثلثة مقصورا ، وأورد عليه أن الثنى عبارة عن ثنية الشيء الواحد وهو منتف لا اختلاف الواجبين كما وسببا فإنه في الفطر الرأس وفي الزكاة ماليها لا هي نفسها ومجلا ، ففي الفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب ، وفي الزكاة المال حتى تسقط به بأن هلك المال فلا ثنى على أنه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعا بثبوته بالدليل الموجب للزكاة مطلقا ، والدليل الموجب للفطرة مطلقا وعدم ثبوت نافية . وقيل في الوجه غير ما ذكر المصنف وهو أن الانتفاء لا انتفاء السبب لأنه ليس رأسا أعد للمؤنة بل من ضرورة بقائه فيحصل مقصوده من الربح في التجارة . ولا يخفى أنه لم يقيم الدليل سوى على أن السبب رأس يعمونه الخ لا يفيد كونه أعد لأن يمان غاية ما في الباب أن الرأس الواحد جعلت سببا في الزكاة باعتبار ماليها وفي صدقة أخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا مانع من ذلك (قوله لقصور الولاية والمؤنة) يعنى أن السبب هو رأس عليه مؤنته ، لأن المفاد بالنص من قوله « ممن تمونون » ممن عليكم مؤنته ، وليس على كل منهما مؤنته ، بل بعضها وبعض الشيء ليس إياه ، ولا سبب إلا هذا فعند انتفائه يبقى على العدم الأصلي لا أن العدم يؤثر شيئا (قوله وقالوا) هذا بناء على كون قول أبي يوسف كقول محمد بل الأصح أن قوله مع أبي حنيفة ، ثم أبو حنيفة مر على أصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد ما يسمى رأسا ، ومحمد مر على أصله من جواز ذلك ، وأبو يوسف مع محمد في القسمة ، ومع أبي حنيفة في صدقة الفطر ، لأن ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة عن ولاية لا باعتبار الملك ، ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الأب مع الملك فيه ، ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها ، وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع في ملك أحد رأس كامل . وقد قيل : إن الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر . فإنه لو كان لم يختلف الحال بين العبد والعبد الواحد فكان

فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنة رعوسهم ومحل الزكاة بعض النصاب ، ومحل الصدقة الذمة ، فإذا هما حقان مختلفان سببا ومجلا فلا يؤدى إلى الثنى لأن الثنى عبارة عن ثنية الشيء الواحد وهما شيان فكانا كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة . أوجب بأن الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة فقال : « أدوا عن تمونون » وهذه العبد معدة للتجارة لا للمؤنة ، والنفقة التي يغرمها فيهم لطلب الزيادة منهم فتكون ساقطة العبرة بحكم القصد ، ألا ترى أن المضارب يملك هذا الاتفاق وهو غير مأذون إلا بالتجارة ، وإذا سقطت المؤنة حكما في مال التجارة أشبه السقوط حقيقة ، ولو سقطت حقيقة بالإباق أو الغصب أو الكتابة سقطت الصدقة لعدم المؤنة فكذا هذا ، فعلم بهذا أن سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لثناف بين الواجبين . وقوله (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما) وقد تقدم أن الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجد . وقوله (وكذا العبد بين اثنين) يعنى لا تجب الصدقة (عند أبي حنيفة وقالوا على كل واحد ما يخصه من الرعوس دون الأشخاص) أى الكسور حتى لو كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن

كما سبق من الشارح مثله دفعا للتعارض بينه وبين إطلاق حديث الفطرة (قوله ومحل الصدقة الذمة) أقول : حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب (قوله أوجب بأن الشرع بنى الخ) أقول : جواب بتغيير الدليل .

بناءً على أنه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها ، وقيل هو بالإجماع لأنه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما (ويؤدى المسلم الفطرة عن عبده الكافر) لإطلاق ماروينا ولقوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو أنصرانى أو مجوسى » الحديث ولأن السبب قد تحقق والمولى من أهله ،

يجب على سيدى العبد الواحد ، ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعى ، وعن هذا قيل : هو أغنى ، عدم الوجوب على واحد من الشريكين فى العبيد بالإجماع أى بالاتفاق ، ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادّعىاه أو ادّعىا لقيط لاتبج عليهما عن الأم لما قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند أبى يوسف لأن البتة ثابتة من كل منهما كمالاً إذ ثبوت النسب لا يتجزأ ، ولهذا لو مات أحدهما كان ولداً للباقي منهما . وقال محمد : عليهما صدقة واحدة لأن الولاية لهما والموتة عليهما فكذا الصدقة لأنها قابلة للتجزئ والموتة ، ولو كان أحدهما مرسرا والآخر معسرا أو ميتا فعلى الآخر صدقة تامة عندهما ، ولو كان له عبد أبى أو مأسور أو مغضوب مجحود ولا بينة فحلف الغاصب فعاد الآبق ، ورد المغضوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ماضية ، ، ويؤدى عن عبده الموهون إذا كان فيه وفاء : يعنى وله نصاب ، وعن أبى يوسف ليس عليه أن يؤدى حتى يفتكه فإذا أفتكه أعطى لما مضى ، ويجب عليه فطرة عبده المستأجر والمأذون ، وإن كان مستغرقاً بالدين ، ولا تجب عن عبد عبده المأذون لأنه إذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبده ، وإن لم يكن فهو للتجارة ، فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته ، فإن كان عليه دين فعلى الخلاف فى ملك المولى للإكساب وعدمه وفى العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة ، وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمداً أو خطأ ، وما وقع فى شرح الكنز ، والعبد الموصى برقبته لإنسان لاتبج فطرته من سهو القلم ، ولو بيع العبد بيعاً فاسداً فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري وأعتقه فالفطرة على البائع ، وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشتري ، ثم استرده البائع ، فإن لم يسترده وأعتقه المشتري أو باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه (قوله لإطلاق ماروينا) استدلك

العبدان ولا تجب عن الخامس : أبو حنيفة مرّ على أصله فإنه لا يرى قسمة الرقيق جبراً فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبداً ، ومحمد كذلك فإنه يرى قسمة الرقيق جبراً ، وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما فى البعض متكامل ، وإلحاق أبى يوسف بمحمد ههنا يخالف لما ذكره فى المبسوط حيث قال : فإن كان بينهما ممالك للخدمة فعلى قول أبى حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم ، وعند محمد يجب على كل واحد منهما الصدقة فى حصته إذا كانت كاملة فى نفسها ، ومذهب أبى يوسف مضطرب ، والأصح أن قوله كقول أبى حنيفة وعذره أن القسمة تنبئ على الملك ، فأما وجوب الصدقة فينبئ على الولاية والموتة لا على الملك حتى تجب الصدقة فيما لا يملك له فيه كالولد الصغير ، وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شيء من هذه الرءوس كما تقدم ووجه قوله : إذا كان كقول محمد هو ما ذكره فى الكتاب (وهما يريانها وقيل هو بالإجماع) أى عدم وجوب الفطرة فى العبيد بين اثنين بإجماع علمائنا الثلاثة لأنه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة لكل واحد من الشريكين . وقوله (ويؤدى المسلم الفطرة) أى صدقة الفطر (عن عبده الكافر لإطلاق ماروينا) من حديث ثعلبة فى أول الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حرّ وعبد » (ولقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى » الحديث ، ولأن السبب قد تحقق) وهو رأس يمونه بولايته عليه (والمولى من أهله) أى من أهل الوجوب ، لا يقال إضمار قبل

وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لأن الوجوب عنده على العبد، وهو ليس من أهله، ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق . (ومن باع عبدا وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق؛ وقال زفر رحمه الله : على من له الخيار لأن الولاية له . وقال الشافعي رحمه الله : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة ، ولنا أن الملك موقوف

بأمرين ثانيهما ضعيف عند أهل النقل فيبقى الأول سالما ، أما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « أدوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر أو أنثى يهودى أو نصراني حر أو مملوك نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير » وهو ضعيف بل عد في الموضوعات من قبل سلام الطويل فإنه متروك مرمى بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة ولغة مجوسى لم تعلم مروية ، وأما الآخر فإن الإطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح أيضا - بقوله من المسلمين - لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الأسباب لأنه لا تراحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف ورودهما في حكم واحد ، وكل من قال بأن أفراد فرد من العام لا يوجب التخصيص يلزمه أن يقول إن تعليق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بأدنى تأمل ، نعم إذا لم يمكن العمل بهما صير إليه ضرورة (قوله وأحدهما بالخيار) أو كان الخيار لهما ومر يوم الفطر والخيار باق تجب على من يصير العبد له فإن تم البيع فعلى المشتري وإن فسخ فعلى البائع ، وقال زفر : تجب على من له الخيار كيفما كان لأن الولاية له ،

الذكر لأن الشهرة قائمة مقام الذكر (وفيه خلاف الشافعي لأن الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله) أى من أهل الوجوب ، وهو يستدل لإثبات هذا الأصل بحديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم « فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد » فإن كلمة « على » للإيجاب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن تمونون » فإن الوجوب على من خوطب بالأداء وهم الموالى ، وكلمة « على » في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله تعالى - إذا اكتبوا على الناس يستوفون - أى عن الناس (ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق) أما عندنا فظاهر لأن المولى ليس بأهل للوجوب عليه ولا للأداء ، وأما عنده فلا تحمل المولى عن مملوكه يستدعى أهلية أداء العبادة والكافر ليس بأهل له ، والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الأداء عنه ، فإذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلا (ومن باع عبدا وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) حق إذا تم البيع فعلى المشتري ، وإن انتقض فعلى البائع . وقوله (معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق) قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه : هذا من قبيل إطلاق اسم الكل وإرادة البعض لأن مضى كل يوم الفطر ليس بشرط (وقال زفر على من له الخيار) لأن سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية الكاملة لمن له الخيار ، لأنه إن أجازه تم وإن لم يجزه انفسخ (وقال الشافعي : على من له الملك) وهو المشتري ، فإن مذهبه أن خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري كخيار العيب كذا في النهاية (لأنه) أى لأن صدقة الفطر بمعنى التصديق (من وظائفه) أى الملك وما هو كذلك فإنه على المالك (كالنفقة) فإنها في مدة الخيار على المالك (ولنا أن الملك موقوف) يعنى سلمنا أنها وظيفة الملك

(قال المصنف : ولنا أن الملك موقوف) أقول : وهذا لا يكون جوابا عما قاله زفر رحمه الله ، والجواب عنه أن يقال : وكذا الولاية موقوفة فيخرج الجواب حينئذ عما قاله زفر رحمه الله .

لأنه لو ردّ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجزى يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يثبت عليه بخلاف النفقة لأنها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف ، وزكاة التجارة على هذا الخلاف .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

(الفطرة نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير) وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ، الزبيب بمنزلة الشعير ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، والأول رواية الجامع الصغير ، والزوال في اختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالمقيم إذا سافر في نهار رمضان حيث لا يباح له الفطر في ذلك اليوم لأن إنشاءه باختياره فلا يعتبر . وقال الشافعي : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة . ولنا أن الملك والولاية موقوفان فيتوقف ما يثبت عليهما ؛ ألا يرى أنه لو فسخ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجزى يستند الملك للمشتري إلى وقت العقد حتى يستحق به الزوائد المتصلة والمنفصلة ، وزكاة التجارة على هذا بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم إلى من يصير له إن كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه ، ولو لم يكن في البيع خيار ، ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري ، ولو مات قبل قبضه لاصدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده إلى البائع غير منتفع به فكان كالأبق بل أشد ، ولو رده قبل القبض بخيار عيب أو روية بقضاء أو غيره فعلى البائع لأنه عاد إليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشتري ، لأنه زال ملكه بعد تمامه وتأكد .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

(قوله أو دقيق أو سويق) أي دقيق البرّ وسويقة ، أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير (قوله وهو رواية عن أبي حنيفة) رواها الحسن عنه وصحها أبو اليسر لما ثبت في الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف

لكن الملك موقوف (لأنه لو ردّ لعاد إلى قديم ملك البائع ولو أجزى يثبت الملك للمشتري من وقت العقد) وكل ما كان موقوفاً فالمتبني عليه كذلك لأن التردد في الأصل يستلزم التردد في الفرع (بخلاف النفقة) فإنها وإن كانت تنبني على الملك لكنها تثبت (للحاجة الناجزة) أي الواقعة في الحال (فلا تقبل التوقف) ، وهذا الجواب بطريق التزل لا بحسب الواقع فإنها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وأولاده الصغار ، (وزكاة التجارة على هذا الخلاف) يعني إذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة على أنه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير الملك له ، أو على من له الخيار ، أو على من له الملك لأن العروض بدل العبد ، وحولان الحول على البدل كحولانه على المبدل كذا نقل عن حميد الدين الضريس . وقيل : صورته رجلان لأحدهما عشرون ديناراً ولآخر عرض يساويه في القيمة ومبدأ حولهما على السواء ، ففي آخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الآخر بشرط الخيار له أو للمشتري ، فإزداد قيمة العرض في مدة الخيار قبل تمام الحول ، ثم تم الحول ، فإن تقرر الملك للبائع يجب عليه بحصة الزيادة شيء وإن تقرر للمشتري يجب عليه ذلك أيضاً عندنا .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن تجب عليه ومن تجب عنه شرع في بيان ما يؤدي به صدقة الفطر

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

وقال الشافعي : من جميع ذلك صاع لحديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولنا ما روينا وهو مذهب

عليه عن قريب ، ودفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة إنما قال ذلك لعزة الزبيب في زمانه كالحنطة لا يقوى لأن المنصوص على قدر فيه لا ينقص عن ذلك القدر فيه نفسه بسبب من الأسباب (قوله لحديث أبي سعيد) اعلم أن الأحاديث والآثار تعارضت في مقدار الحنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لنطلعك على الحال ، أما ما من طرفنا فسيأتي من كلام المصنف ، وأما ما من طرف المخالف لنا فحديث أبي سعيد كنا نخرج إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو مملوك صاعا من طابام أو صاعا من أقط . أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب ، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا أو معتمرا ، فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال : إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر ، فأخذ الناس بذلك . قال أبو سعيد : أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه . رواه الستة مختصرا ومطولا . وجه الاستدلال بلفظة طعام فإنها عند الإطلاق يتبادر منها البر ، وأيضا فقد عطف عليه هنا التمر والشعير وغيرهما فلم يبق مراده منه إلا الحنطة ، ولأنه أتى أن يخرج نصف صاع منه وقال : لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ، فدل أنه كان يخرج منه صاعا . وأيضا وقع في رواية الحاكم عنه صاعا من حنطة ، وأخرج الحاكم أيضا عن عياض بن عبد الله قال : قال أبو سعيد : وذكر عنده وصدة الفطر فقال : لا أخرج إلا ما كنت أخرجه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير . فقال له رجل : أو مدين من قمح فقال : لا تلك قيمة معاوية لا قبلها ولا أعمل بها وصححه . وأخرج أيضا عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من بر » الحديث وصححه . وأخرج الدارقطني عن مبارك بن فضالة عن أيوب إلى ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام « فرض على الذكر والأنثى والحرّ والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر أو صاعا من طعام » وأخرج الطحاوي في المشكل عن ابن شوذب عن أيوب يبلغ به إلى ابن عمر فرض عليه الصلاة والسلام صدقة الفطر إلى أن قال : أو صاعا من بر ، قال : ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه . وأخرج الحاكم عن أبي هريرة « أن النبي صلى الله عليه وسلم حضّ على صدقة رمضان على كل إنسان صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من قمح » وأخرج الدارقطني عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « أمرنا عليه الصلاة والسلام أن نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحرّ والمملوك صاعا من طعام ، من أدّى برا قبل منه ، ومن أدّى شعيرا قبل منه » الحديث ، وأخرج أيضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه أو صاعا من طعام » وأخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أبيه قال : قال عليه الصلاة والسلام « أخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام » قال : وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والأقط . وأخرج الحاكم عن الحرث عن علي رضى الله عنه عليه الصلاة والسلام « في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاع برّ أو صاع من تمر » (قال المصنف رحمه الله : ولنا ما روينا الخ) يريد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير ، وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة ، وأنه

وقدره وكلامه واضح . وقوله (لحديث أبي سعيد الخدري) روى عن مروان بن الحكم أنه كتب إلى أبي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال : كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام أو صاعا من التمر أو صاعا من الشعير (ولنا ما روينا) يعنى في أول الباب من حديث ثعلبة بن صعير (وهو مذهب

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين ،

يفيد أن الواجب نصف صاع من برّ . والجواب عما أورد ، أما الأخير فالحرث لا يحتج به مع أنه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ، ففي روايته « أو نصف صاع » وروى عبد الرزاق والطحاوي عن علي قال : صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من برّ أو صاع من شعير أو تمر فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بعمر بن محمد بن صهبان متروك ، قاله النسائي والرازي والدارقطني . وقال ابن معين : لا يساوى فلسا ، وقال أحمد : ليس بشيء فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع على تضعيفه . ونفس الشافعي قال : فيه ركن من أركان الكذب فاندفع . وأما ما يليه فنقطع لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئا ، وقال أبو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا . وأما ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلاف فيه ، قال الدارقطني : والأكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري ، وقد روى هذا الحديث عن الزهري . وأما ما يليه فقال الطحاوي : لأننا لا نعلم أحدا من أصحاب أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه ، وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا ، وأيضا ففي حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله : ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه . فكيف يجوز أن يعدلوا صنفنا مشروضا ببعض صنف مشروض منه ، وإنما يجوز أن يعدل المشروض بما ليس بمشروض اهـ . لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني ، وهي التي تلي رواية الطحاوي فيما كتبهنا مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للفساد ، لكن مبارك لا يعدل حماد بن سلمة فإنه يختلف فيه ، ضعفه أحمد والنسائي ، وثقه عفان ويحيى بن سعيد ، وقال أبو زرعة : يدلّس كثيرا فإذا قال : حدثنا فهو ثقة ، والذي رأيته هكذا عن مبارك بن فضالة عن أيوب . وأما ما يليه : أعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن ، ضعفه ابن حبان ، لكن وثقه ابن معين ، وأخرج له مسلم في صحيحه إلا أنه مع ذلك كان يهيم في الشيء كما قال ابن عدي ، وحديثه ، هذا عن ابن عمر يدل على الخطأ فيه ، لا أعني خطأه هو بل الله أعلم بمنشئه ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير » فعُدل الناس به مدّين من حنطة . فصرح بأن مدّين من قمح إنما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا لرفعه ، وبنفسه دائما رد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر عمرو بن حزم في زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة أو صاع من تمر فقال كيف يصح ؟ ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع بمدّين من حنطة إنما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما حديث أبي سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست صحيحة ، وقد أشار إليها أبو داود حيث قال : وذكر فيه رجل واحد عن ابن عتبة أو صاع من حنطة وليس بمحفوظ ، وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من برّ وهو وهم من معاوية بن هشام أو ممن رواه عنه اهـ . وقال ابن خزيمة فلذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ ، ولا أدري ممن الوهم ، وقول الرجل له أو مدّين من قمح دال على أن ذكر الحنطة أول الخبر خطأ إذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله أو مدّين من قمح معنى اهـ . وأما بدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فإنه صريح في موافقة الناس لمعاوية والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون . فلو كان عند أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت ،

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم) قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله : لم ينقل عن أحد

وما رواه محمود على الزيادة تطوعاً .

ولم يعول على رأيه أحد ، إذ لا يعول على رأى مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حضره خلافه ، ويلزمه أن ما ذكر أبو سعيد من قوله « مع بعضهم » من إخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا مع علمه أنهم يفعلونه على أنه واجب ، بل إما مع عدم علمه أو مع وجوده وعلمه بأن فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعاً ، هذا بعد تسليم أنهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه عليه الصلاة والسلام ، وهو ممنوع ، فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال : « لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة » وما ينادى به ما عند البخارى عن أبي سعيد نفسه : كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعاً من طعام . قال أبو سعيد : وكان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والأقط والتمر ، فلو كانت الحنطة من طعامهم الذى يخرج لبادر إلى ذكره قبل الكل إذ فيه صريح مستنده في خلاف معاوية ، وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديثه الأول مراداً به الأعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الأقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام دعا إليه . وإن كان خلاف الظاهر هذا الصريح عنه ، ويلزمه كون المراد بقوله لا أزال أخرجه الخ لا أزال أخرج الصاع : أى كنا إنما نخرج مما ذكرته صاعاً وحين كثر هذا القوت الآخر فلما أخرج منه أيضاً ذلك القدر ، وحاصله في التحقيق أنه لم ير ذلك التقويم بل أن الواجب صاع ، غير أنه اتفق أن مأمته الإخراج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة ، وأنه لو وقع الإخراج منها لأخرج صاع ، ثم يبقى بعد هذا كله ما رواه الترمذى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث منادياً ينادى في فجاج مكة : ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حر أو عبد صغير أو كبير مدان من قمح أو صاع مما سواه من الطعام » وقال حسن غريب اه . وهو مرسل ، فإن ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه ، وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والأمانة في المرسل . وما روى الحاكم عن عطاء « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث صارخاً بمكة : إن صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح أو صاع من شعير وتمر » ورواه البزار بلفظ : « أو صاع مما سوى ذلك من الطعام » صححه الحاكم وأعله غيره يحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي . وقال الأزدي : منكر الحديث جدا عن ابن جريج ، وهو يروى هذا الحديث عن ابن جريج . وما روى الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صائحاً فصاح أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح أو صاع من شعير أو تمر » وإعلال ابن الجوزى له بعل بن صالح ، قال : ضعفه . قال صاحب التنقيح : هذا خطأ منه لأنهم أحلوا ضعفه ، لكنه غير مشهور الحال عند أبي حاتم ، وذكر غيره أنه مكى معروف أحد العباد وكنيته أبو الحسن ، وذكر جماعة روى عنه منهم الثوري ومعتز بن سليمان وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال : يعرف اه . فلم يبق فيه إلا إرسال وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعى إذا اعتضد بمرسل آخر يروى من غير شيوخ الآخر كان حجة ، وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الترمذى ، وما رواه أبو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس أنه خطب في آخر رمضان بالبصرة إلى أن قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعاً من تمر أو

منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من بر (وما رواه محمود على الزيادة تطوعاً)

ولهما في الزبيب أنه والتمر يتقاربان في المقصود ، وله أنه

شعير أو نصف صاع قمح » الحديث رواه ثقات مشهورون ، إلا أن الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فإنه يعرف أهل الأصول بعم نحو هذا ، وما رواه أبو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر مدّين من حنطة » ورواه الطحاوي قال : حدثنا المزني حدثنا الشافعي عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد ابن المسيب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدّين من حنطة » قال في التنقيح : إسناده صحيح كالشمس ، وكونه مرسلاً لا يضر فإنه مرسل سعيد ومراسيله حجة اه . وقول الشافعي حديث مدّين خطأ حملة البيهقي على معنى أن الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدّين كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اه . وحاصله أنه رجح غيره وإن كان هو صحيحاً ، وهو ليس بلازم بل القدر اللازم أن من قال ذلك كعماوية أو حضر وقت خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبي صلى الله عليه وسلم في الحنطة ، وليس يلزم من عدم علم أولئك عنه عليه الصلاة والسلام عدمه عنه في الواقع ، نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة . بل يجب البقاء مع عدمه ما لم ينقل وجوده منه عليه الصلاة والسلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى أنه لا يبعد فإن الأخبار تفيد أن فرضه في الحنطة كان بمكة بإرسال المنادى به ، وذلك إنما يكون بعد الفتح . ومن الجائز غيبته في وقت النداء أو شغله عنه خصوصاً وهم إنما كانوا فيها على جناح سفر آخذين في أهيمته . ومما روى فيه مما يصلح للاستشهاد به ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق ابن المبارك عن أبى طيبة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضى الله عنه وعنها قالت : كنا نؤدى زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدّين من قمح بالماء الذى يقتاتون به . وحديث ابن طيبة صالح للمتابعات سيما وهو من رواية إمام عنه وهو ابن المبارك ، ثم قد روى عن الخلفاء الراشدين وغيرهم فأخرج البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبي قلابة : عن أبي بكر أنه أخرج زكاة الفطر مدّين من حنطة ، وأن رجلاً أدّى إليه صاعاً بين اثنين . وهو منقطع . وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر : كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب . قال عبد الله : فلما كان عمر رضى الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء . وأعل سندُه بآبى رواد تكلم فيه ابن حبان . ومثله بما تقدم من أن التعديل بذلك إنما كان في زمن معاوية ، ودفع الأول بأن ابن أبي رواد إن تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين : ويحيى بن سعيد القطان ، وأبو حاتم وغيرهم ، والموثقون له أعرف . وأخرج الطحاوي عن عثمان أنه قال في خطبته : أدوا زكاة الفطر مدّين من حنطة . وأخرج أيضاً هو وعبد الرزاق عن علي قال : على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر . وأخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال : زكاة الفطر مدّان من قمح أو صاع من تمر أو شعير . وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله . وروى أيضاً حدثنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال : زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغيراً أو كبيراً فقيراً أو غنياً صاع من تمر أو نصف صاع من قمح ، قال معمر : بلغنى أن الزهري كان يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال صاحب

وقوله (وله في الزبيب أنه) أى الزبيب (والتمر يتقاربان في المقصود) وهو التفكه والاستحلاء فإنه يشبه التمر

والبر يتقاربان في المعنى لأنه يؤكل كل واحد منهما كله ، بخلاف الشعير والتمر لأن كل واحد منهما يؤكل ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة ، وبهذا ظهر التفاوت بين البر والتمر ، ومراده من الدقيق والسويق ما يتخذ من البر ، أما دقيق الشعير فكالشعير والأولى أن يراعى فيهما القدر والقيمة احتياطاً ، وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار ، ولم يبين ذلك في الكتاب اعتباراً للغالب ، والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح ،

الإمام : هذا الخبر الوقف فيه متحقق ، وأما الرفع فإنه بلاغ لم يبين معمر فيه من حديثه فهو منقطع ، وأخرج أيضاً عن مجاهد قال : كل شيء سوى الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع ، وأخرج نحوه عن طاوس ، وابن المسيب ، وعروة بن الزبير ، وسعيد بن جبير ، وأبي سلمة بن عبد الرحمن ، وأخرجه الطحاوي عن جماعة كثيرة وقال : ما علمنا أحداً من الصحابة والتابعين روى عنه خلاف ذلك اهـ . وكأن إخراج أبي سعيد ظاهر فلم يحتز عنه ، ولو تنزلنا إلى ثبوت التكافؤ في السمعيات كان ثبوت الزيادة على مدّين منتفياً إذ لا يحكم بالوجوب مع الشك (قوله يتقاربان في المقصود) وهو التفكه والاستحلاء ، وقوله : يتقاربان في المعنى : هو لأن كلا منهما يؤكل كله (قوله والأولى أن يراعى فيهما) أي في الدقيق والسويق (القدر والقيمة جميعاً احتياطاً وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار) وهو ما روى الدارقطني عن زيد بن ثابت قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من كان عنده شيء فليصدق بنصف صاع من برٍّ أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت » والمراد دقيق الشعير . قال الدارقطني : لم يروه بهذا الإسناد غير سليمان ابن أرقم وهو متروك الحديث . فوجب الاحتياط بأن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع برٍّ وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع برٍّ أو أقل من صاع يساوي صاع شعير ، ولا نصف لا يساوي نصف صاع برٍّ أو صاع لا يساوي صاع شعير (قوله ولم يبين ذلك) أي وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه (في الكتاب) يعني في الجامع الصغير اعتباراً للغالب ، فإن الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ماهو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق في أيام البدار كان الواجب ما قلنا . (قوله هو الصحيح) احتراز كما قال بعضهم ، يراعى فيه القدر وهو أن يكون منوين من

من حيث أنه حلو مأكول وله عجم كما للتمر نوى . وقوله (ومراده) أي مراد محمد أو صاحب القدوري من قوله : أو دقيق أو سويق (ما يتخذ من البر أما دقيق الشعير فكعينه (والأولى أن يراعى فيهما) أي في الدقيق والسويق (القدر والقيمة احتياطاً) حتى إذا كانا منصوباً عليهما تتأدّى باعتبار القدر ، وإن لم يكونوا فباعتبار القيمة وتفسيره أن يؤدي نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته نصف صاع من برٍّ ، وأما لو أدى مثلاً ونصف من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برٍّ أو أدى نصفه من دقيق البر ، ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برٍّ لا يكون عاملاً بالاحتياط وقوله : (وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار) يريد به ما روى أبو هريرة رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أدوا قبل خروجكم زكاة فطرکم فإن على كل مسلم مدّين من قديح أو دقيقه » وقوله (ولم يبين ذلك في الكتاب) أي مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة لم يبين محمد في الجامع الصغير (اعتباراً للغالب) فإن الغالب أن قيمة نصف صاع من الدقيق تساوي نصف صاع من برٍّ أو تزيد ، وإن كان يتوهم أن لا يكون كذلك في بعض الأوقات وهو وقت البدر فلذلك أمر بالاحتياط حتى إن وقع ذلك يزيد من الدقيقين إلى أن تبلغ قيمته نصف صاع من البر (والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح)

ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله وعن محمد رحمه الله أنه يعتبر كيلا والدقيق أولى من البر ، والدراهم أولى من الدقيق فيما يروى عن أبي يوسف رحمه الله ، وهو اختيار الفقيه أبي جعفر رحمه الله لأنه أدفع للحاجة وأعجل به ، وعن أبي بكر الأعمش تفضيل الحنطة لأنه أبعد من الخلاف إذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي رحمه الله قال (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثمانية أرطال بالعراقي) وقال أبو يوسف رحمه الله : خمسة أرطال وثلاث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان » .

الخبر . لأنه لما روى القدر فيما هو أصله ففيه ، وإنه يزداد ذلك القدر صنعة وقيمة أولى ، والصحيح الأول لما أن القدر لا يعرف إلا من جهة الشرع ، ولم يرد إلا في المكيل ، والخبر ليس منه فكان إخراجهم بطريق القيمة . (قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبي حنيفة) وجهه أن العلماء لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاث كان إجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن ، إذ لا معنى لاختلافهم فيه إلا إذا اعتبر به ، وروى ابن رستم عن محمد : إنما يعتبر بالكيل لو وزن أربعة أرطال فدفعتها إلى القوم لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرطال (قوله لأنها أبعد عن الخلاف) أجيب : بأن الخلاف في الحنطة لثبوت الخلاف في قدرها أيضا لكن فيه أنه أقل شبهة (قوله وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاث) والرطل زنة مائة وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كياله ووزنه وهو العدس والماش ، فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كذا قالوا . وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفا في تقدير الصاع كيلا أو وزنا إذا توهم (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان ») ولم يعلم خلاف في قدر

خلاف لبعض المتأخرين فإنهم قالوا : يجوز باعتبار العين فإنه إذا أدى منوين من خبز الحنطة جاز لأنه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز أولى ؛ لأنه أنفع للفقير ، والصحيح الأول لأنه لم يرد في الخبر نص فكان بمنزلة الذرة ، والأصل أن ما هو منصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أكثر لم يجز ؛ لأن في اعتبار القيمة لإبطال التقدير المنصوص عليه في المؤدى ، وهو لا يجوز . فأما ما ليس بمنصوص عليه فإنه يلحق بالنصوص باعتبار القيمة إذ ليس فيه لإبطال ذلك (ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله) لأن العلماء لما اختلفوا في مقدار الصاع أنه ثمانية أرطال أو خمسة أرطال وثلاث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه ، وروى ابن رستم عن محمد كيلا . قال قلت له : لو وزن الرجل منوين من الحنطة وأعطاها الفقير هل يجوز من صدقته فقال : لا فقد تكون الحنطة ثقيلة في الوزن ، وقد تكون خفيفة وإنما يعتبر نصف الصاع كيلا لأن الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال . وقوله (والدقيق أولى من البر) واضح . قال : (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد ثمانية أرطال بالعراقي) اختلف العلماء في الصاع فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو ما يسع فيه ثمانية أرطال بالرطل العراقي كل رطل عشرون أستارا وإلستار ستة دراهم ونصف (وقال أبو يوسف رحمه الله خمسة أرطال وثلاث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم « صاعنا أصغر الصيعان ») . وهذا أصغر بالنسبة إلى ثمانية أرطال .

(قوله وقال صاعنا أصغر الصيعان) أقول : وجمع الصيعان باعتبار كثرة أفراد الهاشي .

ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صاع عمر رضى الله عنه وهو أصغر من الهاشمي ، وكانوا يستعملون الهاشمي . قال (وجوب الفطرة يتعلق بطول الفجر من يوم الفطر) وقال الشافعي رحمه الله تعالى : بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب فطرته عندنا ، وعنده لا تجب ، وعلى عكسه من مات فيها من ممالكه أو ولده .

صاعه عليه الصلاة والسلام إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح ، إذ هو أصغر الصيعان ، لكن الشأن في صحة الحديث ، والله أعلم به ، غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبي هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له : يا رسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد ، فقال : اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين » اهـ . ثم قال ابن حبان : وفي تركه إنكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك اهـ . ولا يخفى أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده إن كان خطأ ، والمعول عليه ما أخرجه البيهقي عن الحسن بن الوليد القرشي وهو ثقة قال : قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال : إني أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمني ، ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا : صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت لهم : ما حاجتكم في ذلك ؟ فقالوا : نأتيك بالخجة غدا ، فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت رداءه ، كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنظرت فإذا هي سواء ، قال : فغيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير . قال : فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في الصاع . وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله . وأخرج الحاكم عن أسماء بنت أبي بكر : أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم اهـ وصححه (ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال ») هكذا وقع مفسرا عن أنس وعائشة في ثلاثة طرق رواها الدارقطني وضعفها . وعن جابر فيما أسند ابن عدى عنه وضعفه بعمر بن

(ولنا ما روى) أنس وجابر رضى الله عنهما (« أنه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صاع عمر رضى الله عنه) وكان قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمن على أهل العراق يقول في خطبته : يا أهل العراق ، يا أهل الشقاق والتفاق ، ومساوى الأخلاق ، ألم أخرج لكم صاع عمر ، ولذلك سمي حجاجيا وهو صاع العراق . وقوله (وهو أصغر من الهاشمي) جواب عن أبي يوسف : يعنى إن صح ما رويتم فهو ليس بحجة لأنه أصغر من الهاشمي ، لأن الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلا (وكانوا يستعملون الهاشمي) والنبي صلى الله عليه وسلم استعمل العراقي وقال « صاعنا أصغر الصيعان » . وقوله (وجوب الفطرة يتعلق بطول الفجر من يوم الفطر) يعنى يتعلق وجوب الأداء بالشرط ، فهو من تعلق المشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب ، حتى إذا قال لعبده : إذا جاء يوم الفطر فأنت حر ، فجاء يوم الفطر عتق العبد ، ويجب على المولى صدقة فطرته قبل العتق بلا فصل ، لأن المشروط يعقب الشرط في الوجود (وقال الشافعي : بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب عليه الفطرة عندنا ، وعنده لا تجب) وقوله (وعلى عكسه من مات فيها من ممالكه أو ولده) أى عندنا لا تجب لعدم تحقق شرط وجوب الأداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر . وعنده تجب لتحقيق

له أنه يختص بالفطر وهذا وقته . ولنا أن الإضافة للاختصاص ، والاختصاص بالفطر باليوم دون الليل

موسى ، والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن ، وأما كون صاع عمر كذلك ، فأخرج ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن آدم قال : سمعت حسن بن صالح يقول : صاع عمر ثمانية أرتال . وقال شريك : أكثر من سبعة وأقل من ثمانية ، حدثنا وكيع عن علي بن صالح عن أبي إسحاق عن موسى بن طلحة قال : الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وهذا الثاني أخرجه الطحاوي ، ثم أخرج عن إبراهيم النخعي قال : غيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا ، والحجاجي عندهم ثمانية أرتال بالبغدادى . وعنه قال : وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر . قالوا : كان الحجاج يفتخر بإخراج صاع عمر ، وبتقدير تسليم ما رووه أولا لا يلزم كون خمسة أرتال وثلث صاعه الذى هو أصغر ، بل الحاصل الاتفاق على أن صاعه كان أصغر الصيغان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الهاشمي . وهو اثنان وثلثون رطلا ، ثم الخلاف في أن الأصغر ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من قال : تقديره أقل ، إذ خصمه ينازعه في أن ذلك التقدير هو الذى كان الصاع الأصغر لاذك ، ولا أعجب من هذا الاستدلال شيء ، والجماعة الذين لقيهم أبو يوسف لا تقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين ، وقيل : لا خلاف بينهم ، فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة ، وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستارا ، والبغدادى عشرون ، وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلث بالمدينى وجدتهما سواء ، وهو أشبه لأن محمدا رحمه الله لم يذكر في المسألة خلاف أبي يوسف ، ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ، وحينئذ بالأصل كون الصاع الذى كان في زمن عمر هو الذى كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت ، وعند ذلك تكون تلك الزيادة التى فيما تقدم من رواية الدارقطنى وهى لفظ ثمانية أرتال ورطلان صحيحة اجتهدا : وإن كان فيمن في طريقها ضعف إذ ليس يلزم من ضعف الراوى سوى ضعفها ظاهرا لا الانتفاء في نفس الأمر ، إذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ ، وهذا لتأييدها بما ذكر من الحكم الاجتهادى بكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم ، هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبي يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه ، فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبي يوسف ولو كان راويها ثقة لأن وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته إياهم به مما يؤهم شهرة رجوعه ، ولو كان لم يعمه محمد فهو علة باطنة (قوله ولنا أن الإضافة للاختصاص) يعنى إضافة صدقة إلى الفطر ، والشافعى أيضا يقول كذلك ، لكن إضافة الصدقة إلى الفطر إنما تفيد اختصاص الفطر بها ، أما كون ذلك الفطر فطر اليوم لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الإضافة عليه ، فلا بد من ضم أمر آخر فيقال : لما أفادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة ، وهو فطر النهار أولى من جعله الموافق لها لأن فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب في فطر الليالى السابقة صدقة ، وقد يفرق بأن فطر آخر ليلة يتم به صوم الشهر وجوب الفطرة إنما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكره ابن عباس ، وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة

شرط وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان وهو حى (له أنه) أى وجوب الفطرة (يختص بالفطر) ما روى أن ابن عمر رضي الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان » (وهذا وقته) أى وقت الفطر (ولنا أن) الصدقة أضيفت إلى الفطر . و (الإضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل) إذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم دون الليل ، لأن الصوم فيه حرام ، ألا ترى أن

(والمستحب أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج إلى المصلى) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج قبل أن يخرج للمصلى، ولأن الأمر بالإغناء كى لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة، وذلك بالتقديم (فإن قدموها على يوم الفطر جاز) لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وقيل يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان وقيل في العشر الأخير (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم إخراجها) لأن وجه القرينة فيها معقول

شوّال إذ به يتم الصوم بخلاف ما قبلها، والله أعلم. (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج إلى المصلى، ولأن الأمر بالإغناء كى لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة) يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلاة والسلام وقوله، وكل ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه [علوم الحديث في باب الأحاديث] التي انفرد بزيادة فيها راو واحد، قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن الجهم السمرى، حدثنا نصر ابن حماد، حدثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير أو صاعاً من قمح، وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول: «أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم» (قوله فإن قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب) يعنى الرأس الذى يمونه ويلى عليه. (فأشبه تعجيل الزكاة) ينبغى أن لا يصح هذا القياس، فإن حكم الأصل على خلاف القياس، فلا يقاس عليه، وهذا لأن التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما يسبب إذا وجب بما يعمل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم في مثله إلا السمع، وفيه حديث البخارى عن ابن عمر «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - إلى أن قال في آخره - وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين» وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لا بد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع، والله سبحانه أعلم (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لأنه صدقة الفطر، ولا فطر قبل الشروع في الصوم، وعمّا قيل في النصف الأخير لا قبله، وما قيل في العشر الأخير لا قبله، وقال الحسن بن زياد: لا يجوز التعجيل أصلاً (قوله لأن وجه القرينة فيها معقول الخ) ظاهر، وبه يبطل قول الحسن بن زياد أنها تسقط كالأضحية بمضى يوم النحر، والفرق ظاهر من

الفطر كان يوجد في كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به، فدل على أن المراد به ما يضاد الصوم. وقوله (والمستحب) ظاهر وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن أيوب ونوح بن أبي مریم فإن الحسن بن زياد يقول: لا يجوز تعجيلها أصلاً كالأضحية، وقال خلف بن أيوب: يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فإنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم. وقال نوح بن أبي مریم: يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان لأن بمضى النصف قرب الفطر الخاص فأخذ حكمه، ومنهم من قال: في العشر الأخير من رمضان، ووجه الصحة ما ذكره في الكتاب بقوله: لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة. وعن هذا قال في الخلاصة: لو أدى عن عشر سنين أو أكثر جاز. وقوله (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط) يعنى. وإن طالت المدة (وكان عليهم إخراجها) وقال الحسن: تسقط بمضى يوم الفطر لأنها قرينة اختصت بيوم العيد فكانت كالأضحية تسقط بمضى أيام النحر، ولنا ما ذكره أن وجه القرينة فيها معقول لأنها

فلا يتقدر وقت الأداء فيها بخلاف الأضحية ، والله أعلم .

كتاب الصوم

كلام المصنف ، وما قيل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل إلى التصديق بها ليس بشيء ، إذ لا ينتفى بذلك كون نفس الأضحية وهو إراقة دم سن مقدر قد سقط ، وهذا شيء آخر ، وربما يؤخذ سقوطها ببدئي الرأي من حديث ابن عباس المتقدم أو الباب حيث قال « من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات » لكن قد يدفع باتحاد مرجع ضمير أداها في المرتين إذ يفيد أنها هي المؤداة بعد الصلاة غير أنه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات ، على أن اعتبار ظاهره يؤدي إلى سقوطها بعد الصلاة وإن كان في باقي اليوم ، وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده .

[فرع] اختلف في جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص ، فعند الكرخي : يجوز أن يعطيها لجماعة ، وعند غيره لا يجوز أن يعطيها إلا لواحد ، ويجوز أن يعطي واحدا صدقة جماعة ، والله أعلم .

كتاب الصوم

هذا ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله ، شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجبا شيئين : أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمانة ، وكسر سوزها في الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج ، فإن به تضعف حركتها في محسوساتها ، ولذا قيل : إذا جاعت النفس شبت جميع الأعضاء وإذا شبت جاعت كلها ، وما عن هذا صفاء القلب من الكدر ، فإن الموجب لكدوراته فضول اللسان

صدقة مالية وهي قرينة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقراء والإغناء عن المسألة (فلا يتقدر وقت الأداء فيها) بل يجوز أن يتعدى إلى غيره فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة (بخلاف الأضحية) فإن القرينة فيها إراقة الدم وهي لم تعقل قرينة ، ولهذا لم تكن قرينة في غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص .

كتاب الصوم

ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة ، لأن كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة ، وأخره عن الزكاة ههنا لأنه كالوسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف أمر الصلاة عليه وجودا أو جوازا كما كانت الطهارة كذلك فأخر عنها حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود ، ولو قيل : قدم الزكاة على الصوم لأن الله تعالى قرن ذكر الصلاة بالزكاة في قوله تعالى - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - فكان الاقتداء بالكتاب أولى كان أسهل مأخذنا ، ويحتاج ههنا إلى معرفة تفسير الصوم لغة وشرعا ، ومعرفة سببه وشرطه

كتاب الصوم

(قوله لأن كلا منهما عبادة بدنية الخ) أقول : كون الصوم عبادة بدنية باعتبار أنه ترك الأعمال البدنية (قوله حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود) أقول : أراد بالمقصود ههنا الزكاة . . يعنى نظر ههنا إلى كون الزكاة مقصودة فقدم على الصوم نظرا إلى كونه وسيلة للصلاة

- ٣٠١ -

قال رحمه الله (الصوم ضربان : واجب ونفل ، والواجب ضربان : منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل وإن لم ينو حتى أصبح أجزأته النية ما بينه وبين الزوال) وقال الشافعي : لا يحزیه . اعلم أن صوم رمضان فريضة لقوله تعالى - كتب عليكم الصيام - وعلى فرضيته انعقد الإجماع ولهذا يكفر جاحده ، والمنذور واجب لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -

والعين وباقيها ، وبصفاته تناط المصالح والدرجات ، ومنها : كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع في بعض الأوقات ذكر من هذا حاله في عوم الأوقات فتسارع إليه الرقة عليه ، والرحمة حقيقتها في حق الإنسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالإحسان إليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء . ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحيانا وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى . كما حكى عن بشر الحافي أنه دخل عليه رجل في الشتاء فوجده جالسا يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له : في مثل هذا الوقت ينزع الثوب ؟ أو معناه ، فقال : يا أخى الفقراء كثير ، وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون . والصوم لغة : الإمساك مطلقا . صام عن الكلام وغيره . قال النابغة :

وركنه وحكمه ، وفي كلامه إشارة إلى أكثرها واللفظ يكتفى بذلك . قال (الصوم ضربان : واجب ، ونفل) ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل أمر التعريف : كذا في النهاية ، ومعناه أن حقيقة الصوم شرعا تنقسم إلى فرض وواجب ونفل ، وتعريفها على وجه يشملها عسير . فإذا ذكر أقسامها سهل أمر تعريفها ، وكلامه واضح غير أنه أطلق الواجب في لفظ المختصر ، وأريد به الفرض والواجب ، وفي ذلك المحذور المعروف على مذهبن ، ويمكن أن يقال أراد بالواجب الثابت عينا فيندفع المحذور ، وقوله (ولهذا يكفر جاحده) بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده ، ومنه لا تكفر أهل قبيلتك أى لا تدعهم كفارا . وقوله (والمنذور واجب لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -) بناء على أن الأمر للوجوب ، فكان الواجب أن يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان ، وأجيب بأنه قد خص من الآية بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعبادة المرضى ، أو ما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية ، فلما خصت هذه المواضع بقي الباقي حجة مجوزة لا موجبة قطعاً كالآية المؤولة وخبر الواحد ، وفيه نظر : لأن من شرط التخصيص المقارنة والتخصيص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا أولا ، ولأن قوله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - خص منه المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار ولم ينتف به عنه لإثبات الفرضية ، وأقول في الجواب عن الأول : إن الأمر لتفريغ

(قال المصنف : الصوم ضربان) أقول : أى الصوم الممتد به شرعا الموعود له بالثواب (قوله وتعريفها على وجه يشملها عسير) أقول : كيف يعسر التعريف الشامل لها مع ظهور شمول التعريف الذي ذكره في آخر هذا الباب لجميعها ، ولعل معنى ما ذكره صاحب النهاية أن معرفة مقارنة النية للإمساك التي من أجزاء التعريف موقوفة على التقسيم ، فإن بعض الأقسام لا بد فيه من التبيين وبعضها ليس كذلك على ما بين فتأمل (قوله وأريد به الفرض والواجب وفي ذلك المحذور المعروف على مذهبن) أقول : وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز (قال المصنف : لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -) أقول : لم يتعرض للإجماع فيه فكأنه لم يثبت عنده ولذلك حكم بوجوبه . قال ابن الهمام : فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى - وليوفوا نذورهم - أجيب بأنه عام دخله الخصوص ، فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض ، أو كان . لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره ، حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصار ظنية كالآية المؤولة فتفيد الوجوب ، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذور كونه المنذور من جنسه واجب لا لغيره ، على هذا تصافرت كلمات

وسبب الأول الشهر ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره وكل يوم سبب لوجوب صومه ،

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلقك اللجنا
وفي الشرع : إمساك عن الجماع ، وعن إدخال شيء بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية ، ونكرنا
البطن ووصفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئاً فسد وإلى باطن فيه وأنه لا يفسد ، وسيأتي الكلام في تعريف
القدوري ، وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف ، ففي المنذور النذر ، ولذا قلنا : لو نذر صوم شهر بعينه كرجب ،
أو يوم بعينه ، فصام عنه جمادى ويوماً آخر أجزأ عن المنذور ، لأنه تعجيل بعد وجود السبب ويلغو تعيين اليوم
لأن صحة النذر ولزومه عما به يكون المنذور عبادة إذ لا نذر بغيرها ، والمتحقق لذلك الصوم لخصوص الزمان ولا
باعتباره ، وسبب صوم الكفارات أسبابها من الخبث والقتل ، وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء ، وسبب
رمضان شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره ، وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات
في الأوقات ، بل أشد لتدخل زمان لا يصلح للصوم أصلاً وهو الليل ، وجمع المصنف بينهما لأنه لا منافاة فشود
جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه . غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه
ودخوله في ضمن غيره ، وشرط وجوبه الإسلام ، والبلوغ ، والعقل . وشرط وجوب أدائه : الصحة ، والإقامة .
وشرط صحته : الطهارة عن الحيض والنفاس ، والنية . وينبغي أن يزداد في الشروط : العلم بالوجوب ، أو الكون
في دار الإسلام ، ويراد بالعلم الإدراك ، وهذا لأن الحرب إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان
ثم علم ليس عليه قضاء ماضى ، وإنما يحصل العلم الموجب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل ،

الذمة عما وجب عليه بالسبب ، فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً ،
وإن كان من العبد يكون واجباً كما في المنذور فرقاً بين إيجاب الربّ وعنده ، ثم الأمر الوارد من الشارع يكون
لأداء ذلك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون - ليوفوا - مفيداً للفرضية ، كما أفادها - ليصمه - لاختلاف السبب الموجب
وهذا يغني عن الجواب عن الثاني . وقد قيل في الجواب عنه : إن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان
وأصحاب الأعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص ، (وسبب الأول) يعني الفرض (الشهر لأنه يضاف
إليه) والإضافة دليل السببية لما تقدم (ويتكرر بتكرره) فإنه كلما دخل رمضان وجب صومه ، وذلك أيضاً
دليل السببية (وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم) لأن صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لأنه تخلل بين

الأصحاب ، فقول صاحب المجمع تبعاً لصاحب البدائع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا ، لكن الأظهر
أنه فرض للإجماع على لزومه اهـ . وفي أوائل كتاب السير من المحيط البرهاني والذخيرة : الفرق بين الفريضة والواجب ظاهر نظراً إلى الأحكام
حتى أن الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اهـ . فظهر مما ذكر أن قوله لكن الأظهر أنه فرض
للإجماع على لزومه ليس على ما ينبغي (قوله فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً) أقول : منقوض
بالوتر فإن سببه الوقت مع أنه واجب فتأمل ، وكذا صلاة العيدين (قوله وإن كان من العبد يكون واجباً الخ) أقول : الكفارات أسبابها
فعل العبد وفرض كما نصوا عليه كالزلمي وغيره ، لكن في الوقاية أن صوم الكفارات واجب . ثم أقول : قد تقرر في الأصول أن الحاكم
هو الله تعالى سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعياً فهو الجاعل فعل العبد سبباً لا العبد ، ألا ترى أنه لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب
ثم الفرق بين الفرض والواجب على ما أجمعوا عليه هو أن ما كان ثبوته بدليل قطعي فهو الفرض ، وما كان ثبوته بدليل ظني فهو الواجب ،
فبعد ما كان ثبوت النذر بالقطعي تنعني فرضيته ويكفر جاحده فليتأمل . (قوله : وقد قيل في الجواب عنه أن العقل دل على عدم دخول المجانين
والصبيان وأصحاب الأعذار الخ) أقول : في دلالة العقل على عدم دخول أصحاب الأعذار من المرضى والمسافرين والحيض والنفساء بحث ظاهر

وسبب الثاني النذر ، والنية من شرطه وسنبيته وتفسيره إن شاء الله تعالى . وجه قوله في الخلافية قوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم ينع الصيام من الليل » ولأنه لما فسد الجزء الأول لفقد النية فسد الثاني ضرورة أنه لا يتجزأ

وعندهما لا تشترط العدالة ولا البلوغ ولا الحرية ، ولو أسلم في دار الإسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام علم بالوجوب أولا ، وحكمه سقوط الواجب ، ونيل ثوابه ، إن كان صوما لازما وإلا فالثاني . وأقسامه : فرض ، وواجب ، ومسنون ، ومندوب ، ونفل ، ومكروه تنزيها وتحريما . فالأول رمضان ، وقضاؤه ، والكفارات للظهار والقتل واليمين ، وجزاء الصيد ، وفدية الأذى في الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سندنا ومتنا والإجماع عليها . والواجب : المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع ، والمندوب : صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض ، وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه . والنفل : ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته . والمكروه تنزيها : عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجانات . وتحريما : أيام التشريق والعيدين ، وسننقد بذيل هذا الباب فروعا لتفصيل هذه . فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى - وليوفوا نذورهم - ؟ أجيب : بأنه عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعبادة المربض ، أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالأية المؤولة فيفيد الوجوب ، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي : كون المنذور من جنسه واجب لا لغيه ، على هذا تضافرت كلمات الأصحاب ، فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع : يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه ، ولا بد من النية في الكل والكلام في وقتها الذي يعتبر فيه فقلنا في رمضان والمنذور المعين والنفل تجزيه النية من بعد الغروب إلى ما قبل نصف النهار . في صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات ، والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لا بد من وجودها في الليل . وقال الشافعي : لا تجزى في غير النفل إلا من الليل . وقال مالك : لا تجزى إلا من الليل في النفل وغيره . والمصنف ذكر خلاف الشافعي . (قوله وجه قوله في الخلافية قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن » الخ) استدلل بالحديث والمعنى . أما الحديث

يؤمن زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا أداء وهو الليلي فصار كالصلوات ، وهذا اختيار صاحب الأسرار وفخر الإسلام . وقال شمس الأئمة السرخسي : الليلي والأيام في السببية سواء ، وقد عرف ذلك في الأصول . وقوله (وسبب الثاني) أي المنذور المعين وهو (النذر) وقوله (والنية من شرطه) أي من شروط الصوم بأنواعه . (وسنبيته) أي سنين شرط الصوم (وتفسيره) أي تفسير ذلك الشرط وأراد ببيان النية ما ذكره بعد هذا عند قوله ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره ، وأراد ببيان تفسيره ما ذكره بقوله والنية لتعينه لله تعالى لأن النية عبارة عن تعيين بعض الاحتمالات فكان ما ذكره تفسيراً للنية ، كذا ذكر في بعض الشروح . وقوله (وجه قوله في الخلافية) أي في المسألة الخلافية وهي : أن النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافاً للشافعي (قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم ينع الصيام من الليل ») والصيام مصدر كالقيام . وقوله (ولأنه لما فسد الجزء الأول)

(قوله وأراد ببيان النية ما ذكره بعد هذا الخ) أقول : فيه بحث ، لأن ذلك ليس من بيان النية في شيء ، بل الظاهر أن المراد به ما ذكره بقوله وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية الخ فلي تأمل (قوله كذا ذكره في بعض الشروح) أقول : يعنى غاية البيان

بخلاف النفل لأنه متجزئ عنده . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الأعراي بروية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ، ومن لم يأكل فليصم » وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال ، أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل ،

فما ذكره رواه أصحاب السنن الأربعة ، واختلفوا في لفظه « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » يجمع بالتشديد والتخفيف « بيت » « ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل » رواية ابن ماجه . واختلفوا في رفعه ووقفه ، ولم يروه مالك في الموطأ إلا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة زوجي النبي صلى الله عليه وسلم ، والأكثر على وقفه ، وقد رفعه عبد الله بن أبي بكر رضى الله عنه عن الزهري يبلغ به حفصة قالت « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم » من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له « ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيرى وابن عيينة ويونس الإيلي وعبد الله ابن أبي بكر ثقة ، والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة ، ولفظ « بيت » عند الدارقطني عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » قال الدارقطني : تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات ، وأقره البيهقي عليه . ونظر فيه : بأن عبد الله بن عباد غير مشهور ، ويحيى ابن أيوب ليس بالقوى ، وهو من رجاله . وقال ابن حبان : عبد الله بن عباد البصرى يقلب الأخبار . قال : روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة ، وأما المعنى فهو قوله : ولأنه لما فسد الجزء الأول لفقد النية فيه إذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم ، ولم توجد في الأجزاء الأول من النهار فسد الباقي ، وإن وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيحا ، وعدم تجزئ الصوم صحة وفسادا ، لا يقال لما لم يتجزأ صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لأن المحرم مقدم ، وهذا بخلاف النفل لأنه متجزئ عندى لأنه مبنى على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم ، أو نقول : تتوقف الإمساكات في أول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتبارا له أخف حالا من الفرض ، حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة ، بخلاف الفرض ، ثم يدل على هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت « دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلنا : لا ، فقال : إني إذا صائم ، ثم أتى يوما آخر فقلنا : يا رسول الله أهدى لنا حيس ، فقال : أرنيه فلقد أصبحت صائما فأكل » (قوله ولنا) حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تأويل مرويه بدليل يوجب ذلك ، أما النص فما ذكره وهو مستغرب ، والله أعلم به . بل المعروف أنه شهد عنده بروية الهلال فأمر

ظاهر . وقوله (لأنه متجزئ عنده) ذكر في الوجيز : الغزالي يجوز نية التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلو أول اليوم عن الأكل ، وروى أن ابن شريح من أصحابه لم يشترط ذلك (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الأعراي بروية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم ») وهذا لا يقبل التأويل (وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل) يعنى : أن معنى قوله « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » لا صيام لمن لم ينو صيامه من الليل بل نوى أن صيامه من وقت النية قيل : الصلة إذا تعقبت فعلا ومفعولا وأمكن تعلقها بكل واحد منهما فإنها تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال : أتيت فلانا من بغداد ، فإن كلمة « من » تعلق بالإنسان لا بالمفعول كذلك ههنا . وأجيب بأنه كذلك لكنه يحتمل ما ذكرنا فيحتمل عليه عملا بالنصوص ، قيل : قوله « فليصم » يحتمل الصوم اللغوى فيدخل عليه عملا بالنصوص . وأجيب بأنه لا يحتمل ذلك ههنا لأنه لو كان كذلك لكان الأكل وعدمه سواء ، فلا فائدة في قوله « ومن لم يأكل »

ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل، وهذا لأن الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبه الوجود بخلاف الصلاة والحج

أن ينادى في الناس أن يصوموا غدا رواه الدارقطني بلفظ صريح فيه ، وما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال - قال الحسن في حديثه يعني رمضان - فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال نعم ، قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ قال : نعم ، قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا . » محتمل لكونه شهد في النهار أو الليل فلا يحتج به ، واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء » فيه دليل على أنه كان أمر بإيجاب قبل نسخه برمضان ، إذ لا يؤمر من أكل بإمساك بقية اليوم إلا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء ، بخلاف قضاء رمضان إذا أفطر فيه فعلم أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينو له ليلا أنه يحزبه نيته نهارا ، وهذا بناء على أن عاشوراء كان واجبا ، وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فإني صائم فصام الناس » قال : وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء ، ويدفع بأن معاوية من مسلمة الفتح فإن كان سمع هذا بعد إسلامه فإنما يكون سمعه سنة تسع أو عشر فيكون ذلك بعد نسخه بإيجاب رمضان ، ويكون المعنى لم يفرض بعد لإيجاب رمضان جمعا بينه وبين الأدلة الصريحة في وجوبه أي فريضته ، وإن كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه ، ونسخ عاشوراء رمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت : « كان يوم عاشوراء يوما يصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه ، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه » وكون لفظ « أمر » مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وإيجابا ممنوع ، ولو سلم فقولها : فلما فرض رمضان قال : من شاء الخ ، دليل أنه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بأن التخيير ليس باعتبار الندب لأنه مندوب إلى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب ، وكذا ما تقدم من الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع ، وأمره من أكل بالإمساك فثبت أن الافتراض لا يمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعا ، ويلزمه عدم

وقوله (ولأنه) دليل معقول ، ويجوز تقريره على هذا الوجه سلمنا أن ما رواه ليس بمحمول على شيء مما ذكرنا فيكون معارضا لما رويناه فيصار إلى ما بعده من الحجة ، وهو القياس ، وهو معنى لأنه (يوم صوم) لأن الصوم فيه فرض وكل ما هو يوم صوم (يتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل وهذا) أي توقف الإمساك على ما ذكرنا (لأن الصوم ركن واحد ممتد) يحتمل العادة والعبادة وكل ما هو كذلك يحتاج إلى ما يعينه للعبادة وهو النية فإنها شرطت (لتعيينه لله تعالى) فإن وجدت من أوله فلا كلام ، وإن وجدت في أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله ، لأن بالكثرة ترجح جنبه الوجود على العدم ، فإن الأكثر يقوم مقام الكل في كثير من المواضع لذلك ، وإذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع شرطا (بخلاف الصلاة والحج) حيث

(قال المصنف : ولأنه يوم صوم ، إلى قوله : كالنفل) أقول : هذا رد المختلف على المختلف ، إذ على مذهب الشافعي لا يلزم ذلك في النفل على ما يبيح .

لأن لهما أركاناً فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما ، وبخلاف القضاء لأنه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لأنه لم يوجد اقترانها بالأكثر فترجحت جنة القوات ، ثم قال في المختصر : ما بينه وبين الزوال ، وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح ، لأنه لا بد من وجود النية في أكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى لا إلى وقت الزوال ، فتشترط النية قبلها لتحقيق في الأكثر ،

الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها في أول النهار من الشارع ، بل اعتباره موقوفاً إلى أن يظهر الحال من وجودها بعده أو لا فإذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا أنه انقلب صحيحاً بعد الحكم بالفساد فيبطل ذلك المعنى الذي عينه لقيام مارواه بدينه دليلاً على عدم اعتباره شرعاً ، ثم يجب تقديم مارواه على مرويه لقوة ما في الصحيحين بالنسبة إلى مارواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم ، إذ قدم كون المراد به نية الكمال كما في أمثاله من نحو : لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثير ، أو المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار والمجرور وهو من الليل متعلقاً بصيام الثاني لا « بينو » أو يجمع فحاصله : لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نية لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي . ولو تنزلنا إلى صحته وكونه نية للصحة وجب أن يخص عمومها بما روينا عندهم مطلقاً وعندنا لو كان قطعياً خص بعضه خصص به ، فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص : إذ قد خص منه النفل ويخص أيضاً بالقياس ، ثم الكلام في تعيين أصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل ، ويرد عليه أنه قياس مع الفارق ، إذ لا يلزم من التخفيف في النفل بذلك ثبوت مثله في الفرض ، ألا يرى إلى جواز النافلة جالساً بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض ، والحق أن صحته فرع ذلك النص ، فإنه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا الحكم ، والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من أول الغروب بجامع التيسير ودفع الجرح بيانه أن الأصل أن النية لا تبصح إلا بالمقارنة أو مقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي المنوى بعدها قبل الشروع فيه ، فإنه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلاة ، ولم يجب فيما نحن فيه لا المقارنة وهو ظاهر ، فإنه لو نوى عند الغروب أجزأه ، ولا عدم تخلل المنافي لجواز الصوم بنية يتخلل بينها وبينه الأكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك إلى انقضاء يوم الصوم ، والمعنى الذي لأجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الجرح

يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل الأكثر كالكل (لأن لهما أركاناً) مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف (فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما) لئلا يخلو بعض الأركان عن النية ، وقوله (وبخلاف القضاء) جواب عما يقال : لو كان الصوم ركناً واحداً امتدا والنية المتأخرة فيه جائزة لذلك لم يكن في القضاء اشتراط النية من الليل ، ووجهه إنما كان كذلك (لأنه) أى الإمساك (يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل) والمعنى بصوم اليوم ماتعلقت شرعيته بمجئ اليوم لا بسبب آخر من نحو القضاء والكفارة ، فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء إلا قبل أن يقع منه ، وذلك إنما يكون بنية من الليل . وقوله (وبخلاف ما بعد الزوال) جواب عما يقال : إذا كان ركناً واحداً امتدا ينبغي أن يكون اقترانها بالقليل والكثير سواء ، ووجهه : أن الأصل أن تكون النية مقارنة لحالة الشروع ، ولكن تركنا ذلك إذا قارنت الأكثر لقيامه مقام الكل ، ولم يوجد فيما بعد الزوال (فترجحت جنة القوات) وقوله (ثم قال في المختصر) أى يختصر القدوري : إذا لم ينو حتى أصبح أجزأته النية (ما بينه وبين الزوال . وفي الجامع الصغير : قبل نصف النهار ، وهو الأصح) ووجهه

ولا فرق بين المسافر والمقيم عندنا ، خلافا لزر فر رحمه الله ، لأنه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل

اللازم لو ألزم أحدهما . وهذا المعنى يقتضى تجويزها من النهار للزوم الحرج لو ألزمت من الليل في كثير من الناس كالذى نسبها ليلا ، وفي حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم إلا بعده ، وهو كثير جدا ، فإن عادت من وضع الكرسف عشاء ثم النوم ، ثم رفعه بعد الفجر ، وكثير ممن يفعل كذا تصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر ، ولذا نلزمها بصلاة العشاء وفي صبي بلغ بعده ومسافر أقام وكافر أسلم فيجب القول بصحتها نهارا ، وتوهم أن مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء أو أن هؤلاء لا يكثر من كثرة غيرهم بعيد عن النظر إذ لا يشترط اتحاد كمية المناط في الأصل والفرع ، فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتأخرة بقدر ثبوته في الأصل ، وهو المتقدمة بل يكفي ثبوته في جنس الصائمين ، كيف والواقع أنه لم يعتبر المصحح الحرج الزائد ولا ثبوته في أكثر الصائمين في الأصل ، فكذا يجب في الفرع ، وهذا لأن أكثر الصائمين يكونون مقيمين قريب الفجر يقوم لتهدمهم وقوم لسحورهم ، فلوا ألزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي بينها وبينه لم يلزم بذلك حرج في كل الصائمين ولا في أكثرهم ، بل فيمن لا يفيق إلا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة إلى غيرهم بخلاف اليقين قبله إذ يمكنهم تأخير النية إلى ما بعد استيفاء الحاجة من الأكل والجماع فتحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافي الصوم من غير حرج بهم ، فلما لم يجب ذلك علم أن المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من شرعية المتأخرة . واعلم أن هذا لا يخص الواجب المعين ، بل يجرى في كل صوم لكن القياس إنما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ، ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخا له إذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب أن يجازى به مورد النص ، وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ، ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذى رويناه فإنه حينئذ يكون إبطالا لحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فليتأمل وانتظم ما ذكرناه جواب مالك أيضا . فإن قيل : فمن أين اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار وما رويتم لا يوجب ؟ قلنا : لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار احتمال كون إجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره بأن يكون أمره عليه الصلاة والسلام الأسلمى بالنداء كان الباقي من النهار أكثره ، واحتمل كونها لتجويز من النهار مطلقا في الواجب ، فقلنا بالاحتمال الأول لأنه أحوط خصوصا ، ومعنا نص يمنعها من النهار مطلقا وعرضه المعنى ، وهو أن للأكثر من الشيء الواحد حكم الكل في كثير من موارد الفقه ، فعلى اعتبار هذا يلزم اعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى بها في أقله ، فوجب الاعتبار الآخر ، وإنما اختص بالصوم فلم يجز مثله في الحج والصلاة لأنه ركن واحد ممتد فبالوجود في أكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما ، فإنهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما ، وإلا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة ، والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله . (قوله خلافا لزر فر) فإنه يقول : لا يجوز رمضان من المسافر والمريض إلا بنية من الليل لأنه في حقهما كالقضاء

ما ذكره في الكتاب وقوله (ولا فرق بين المسافر والمقيم) يعنى في جواز النية قبل نصف النهار (خلافا لزر فر) فإنه يقول : إمساك المسافر في أول النهار لم يكن مستحقا للصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية ، بخلاف إمساك المقيم ، ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز في حق المقيم إقامة النية في أكثر وقت الأداء مقامها في جميع الوقت لم يفصل

(قوله ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز في حق المقيم إقامة النية الخ) أقول : لا يظهر ما ذكره جواب عن تمسك زفر إلا بملاحظة انطواء ذلك

وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر . وقال الشافعي : في نية النفل عابث ، وفي مطلقها له قولان : لأنه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض . ولنا أن الفرض متعين فيه ،

لعدم تعيينه عليهما . قلنا لا تفصيل فيما ذكرنا في الواجب المعين ، ثم هما إنما خولف بهما الغير شرعا في التخفيف لا التعليل ، وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير أنه جاز لهما تأخير تخفيفا للرخصة ، فإذا صاموا وتركوا الترخيص التحقا بالمقيم (قوله وهذا الضرب) أي ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب (يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر) وهذا الإطلاق لا يتم في المنذور المعين ، فإنه يتأدى بالنية المطلقة وبنية النفل ، أما لو نوى واجبا آخر ككفارة يقع عما نوى ، وعلل بأن تعيين الناذر اليوم يعتبر في إبطال محلته لحق له وهو النفل لا محلته في حق حق عليه لأن ولايته لا تتجاوز حقه ، وأورد عليه : بأن التعيين بإذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي أن يتعدى إلى حقه لإذنه بإلزامه على نفسه ، وأجيب بأنه أذن مقتضيا على أن يتصرف في حق نفسه أعني العبد ، وأورد لما لم يتعد إلى حق صاحب الشرع بقى محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي أن يشترط التعيين ، ولا يتأدى بإطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت . أجيب بأن صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت ، وأصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر ، وهو واحد فينصرف المطلق إليه ، وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فإن تعيين الوقت يعارض التقصير بتأخير الأداء فلا يتعين الوقت بعده له بعد ما كان غير متعين له

بين المقيم والمسافر قال (وهذا الضرب من الصوم الخ) أراد بهذا الضرب ما يتعلق بزمان بعينه على ما ذكر في أول الكتاب . قوله (يتأدى بمطلق النية) أي بأن يقول : نويت الصوم (وبنية النفل) ظاهر . (وبنية واجب آخر) بأن ينوي عن كفارة أو غيرها . قيل : وهذا في صوم رمضان مستقيم ، فأما في النذر المعين فلا لأنه يقع عما نوى من الواجب إذا كانت النية من الليل ، ذكره في أصول شمس الأئمة وغيره ، فحينئذ قول المصنف وهذا الضرب لا يبقى على إطلاقه . وأجاب شيخ شيخ العلامة عبد العزيز : بأنه يمكن أن يقال موجب كلام المصنف أن يتأدى المجموع بالمجموع ، والبعض بالبعض ، والبعض بالمجموع ، لا أن كل فرد يتأدى المجموع فيظهر لكلامه وجه صحة (وقال الشافعي : في نية النفل عابث) أي لا يكون صائما لا فرضا ولا نفلا (وفي مطلقها له قولان) في قول يقع عن فرض الوقت ، وفي قول لا يقع عنه . وقوله (لأنه بنية النفل) دليل على النفل أي أنه بنية النفل (معرض عن الفرض) لنا بينهما من المغايرة فصار كإعراضه بترك النية (فلا يكون له الفرض) ومن هذا يظهر وجه أحد قولي في مطلق النية لأنه لم يصر معرضا بهذه النية فيجوز ، ووجه القول الآخر أن صفة الفرضية قرينة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم إلا بالنية فكذلك الصفة ، وإذا انعدمت الصفة ينعدم الصوم ضرورة . (ولنا أن الفرض متعين فيه) لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان » وكل ما هو متعين في مكان

الفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء على ما بين (قوله بأن يقول نويت) أقول : القول ليس بلازم في النية ، لكن يجوز أن يراد به ما يعم القول النفس فتأمل (قوله لا أن كل فرد يتأدى بالمجموع الخ) أقول : أنت خير بأن المتبادر من ذلك الكلام مثل هذا المقام أن يتأدى كل فرد بالمجموع ، ولك أن تقول هو كذلك ، ألا ترى أنه لو نوى الناذر بعد ما أصبح في يوم التعيين عن واجب آخر يكون عن نذره وهذا القدر يكفي في تصحيح الإطلاق (قوله وإذا انعدمت الصفة) أقول : لانعدام النية (قوله ينعدم الصوم ضرورة) أقول : فيه بحث فإنها ليست بفصل متوح كما يحى (قوله فلا صوم إلا رمضان) أقول : أي إلا صوم رمضان على حذف المضاف

فيصاب بأصل النية كالتوحد في الدار يصاب باسم جنسه ، وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة ، وقد لغت الجهة فبقى الأصل وهو كاف ، ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ، لأن الرخصة كي لا تلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق

(قوله كالتوحد في الدار ينال باسم جنسه) علم من وجه قول الشافعي في اشتراط تعيين النية أن الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعين ، ولازمه نفي صحة غيره ، وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف ، لأن إلزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه في أدائه لاجرا ، وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم ، المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويارجل ، قلنا : إن أراد بقوله : يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح ، وليس نظيره إلا أن يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان ، وحينئذ ليس هو محل النزاع لأنه قصد صوم رمضان بذلك ، وإن لم يرد به بعينه به بل أراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك ، كما هو حقيقة إرادة المطلق مثل قول الأعمى : يارجلا خذ بيدي ، فليس هو إرادة ذلك المتعين ، فإنه لم يقصد ، بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره ، فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد إليه إذ الفرض أنه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ، لكن لا بد في أداء الفرض من الاختيار ، واختيار الأعم ليس اختيار الأخص بخصوصه ، وإذا بطل في المطلق بطل في إرادة النفل وواجب آخر ، لأن الصحة بهما إنما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى ، بل البطالان هنا أولى لأنه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد الأعم من جهة أنه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا إذا لم يتعلق به قصد تعيين ذلك المعين ، ثم اعتبار ذلك المطلق الذي في ضمنه بعد ما لغا مصابا به ذلك المعين مع تصريحه بأنه لم أرد المطلق بل الكائن بقيد كذا جبر على إيقاعه ، وهو النافي للصحة ، فكيف يسقط صوم رمضان وهو ينادى ويقول : لم أرد به بل صوم كذا وأردت عدمه ، فإنه مع إرادة عدمه إذا أراد صوما آخر يقع عن رمضان عندكم (قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم) أي في أنه يتأدى رمضان

(يصاب بأصل النية كالتوحد في الدار يصاب باسم جنسه) بأن يقال : يا حيوان ، كما ينال باسم نوعه بأن يقال : يا إنسان ، واسم علمه بأن يقال : يا زيد ، لا يقال المتوحد في المكان إنما ينال باسم جنسه إذا كان موجودا ، وفيما نحن فيه إنما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لأن كونه معلوما لما لم يمنع أن ينال باسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع أن ينال باسم جنسه دفعا للتحكم . فإن قيل : ما ذكرتم يقتضي الإصابة بمطلق النية دون نية النفل أو واجب آخر لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره ، فإن زيدا لا ينال باسم عمرو ؟ أجاب بقوله (وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة) لأن الوقت لا يقبلها (فبقى الأصل) إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف إذا لم يكن فصلا منوعا بطلان الأصل وأصل الصوم جنسه (وذلك كاف) وموضعه أصول الفقه وقد قررناه في الأنوار والتقارير (ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الرخصة) إنما ثبتت (كي لا يلزم المعذور مشقة ، فإذا تحملها التحق

(قوله دفعا للتحكم) أقول : فيه بحث : فإن ما ذكره من الصوم المشروع في الوقت من قبيل تقييد النوع بما يخصه في شخص فلا يلزم التحكم (قوله دفعا للتحكم) قال في التقرير : وهذا لأنه وإن لم يكن موجودا تحصيليا فهو موجود شرعا (قوله لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره) أقول : بمنوع .

بغير المعذور . وعند أبي حنيفة رحمه الله : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدراك العدة . وعنه في نية التطوع روايتان ، والفرق على إحداهما أنه ماصرف الوقت إلى الأهم . قال (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان والنذر المطلق وصوم الكفارة

منهما بالمطلقة ونية واجب آخر والنفل عندهما ، والوجه ظاهر من الكتاب . (قوله وعند أبي حنيفة إذا صام المريض والمسافر) جمع بينهما وهو رواية عنه . والحاصل أن إخراج أبي حنيفة المسافر إذا نوى واجبا آخر بلا اختلاف في الرواية . وله فيه طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وإن كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه إلا أن الشارع أثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ، ومعنى الترخص أن يدع مشروع الوقت بالليل إلى الأخف ، فإذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لأن إسقاطه من ذمته أهم . من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يؤخذ بفرض الوقت ، ويؤخذ بواجب آخر ، وهذا يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن رمضان ، وهو رواية ابن سباعة عنه ، إذ لا يمكن إثبات معنى الترخص بهذه النية ، لأن الفائدة في النفل ليس إلا الثواب ، وهو في الفرض أكثر ، فكان هذا ميلا إلى الأثقل فيلغو وصف النفاية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت . والثاني : أن انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب . فإن الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لأداء الفرض ، ولا تعين في حق المسافر ، لأنه تخير بين الأداء والتأخير فصار هنا الوقت في حقه كشعبان فيصبح منه أداء واجب آخر كما في شعبان . وهذا الطريق يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه ، وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف . وأما إخراج المريض إذا نوى واجبا آخر وجعله كالمسافر ، فهو رواية الحسن عنه ، وهو اختيار صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخارى

بغير المعذور وعند أبي حنيفة : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه ، لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال (إذ القضاء لازم للحال فهو مؤاخذ به) وتخيره في صوم رمضان لأنه لا يلزمه ما لم يدرك عدة من أيام أخر . حتى إذا مات قبل الإدراك ليس عليه شيء ، وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض بخلاف لما ذكره العلمان في التحقيق فخر الإسلام ، وشمس الأئمة ، فإنهما قالا : إذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح أنه يقع صومه عن رمضان لأن إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم ، فأما عند القدرة فهو والصحيح سواء ، بخلاف المسافر فإن الرخصة في حقه تتعلق بعجز مقدر قام السفر مقامه وهو موجود . وقال صاحب الإيضاح : وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض ، وأنه ليس بصحيح ، والصحيح أنهما يتساويان وهو قول الكرخي ، اختاره المصنف . وقوله (وعنه) أي عن أبي حنيفة (في نية التطوع) من المسافر (روايتان) في رواية ابن سباعة : يقع عن الفرض لما ذكره في الكتاب ، (أنه ماصرف الوقت إلى الأهم) وهو إسقاط واجب عليه ، وإنما قصد تحصيل الثواب وهو في الفرض أكثر ، وفي رواية الحسن : يقع عما نوى من النفل ، لأن رمضان في حقه كشعبان في حق المقيم ، ونيتته في شعبان تقع عما نوى نفلا كان أو واجبا ، فكذا ذلك هذا . وأما المريض إذا نوى عن التطوع فإن صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر ، وقال الناطقي : قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نوادر أبي يوسف يوجب أن يكون في المريض جائزا عن التطوع . قال (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة) والمراد من الثبوت في الذمة كونه مستحقا فيها من غير اتصال له بالوقت قبل العزم على صرف ماله إلى ما عليه (كقضاء رمضان) وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل ، وجزاء الصيد والحلق والمتعة

فلا يجوز إلا بنية من الليل) لأنه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال)

لأن رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز ، فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر ، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة أنه يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز . قيل : ما قاله خلاف ظاهر الرواية . وقال الشيخ عبدالعزيز : وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالإجماع لأنه يتنوع إلى ما يضر به الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها ، وما لا يضر به كالأعراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك ، والترخص إنما ثبت للحاجة إلى دفع المشقة فيتعلق في النوع الأول بخوف ازدياد المرض ، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج ، وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت ، وإذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر ، وهو ازدياد المرض كالمسافر ، فيستقيم جواب الفريقين ، وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال : وذكر أبو الحسن الكرخي : أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله ، وهذا سهو أو موؤل ومراعاة مريض يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ، فهذا يدل على صحة ما ذكرنا . (قوله فلا يجوز إلا بنية من الليل) ليس بلام ، بل إن نوى مع طلوع الفجر جاز لأن الواجب قران النية بالصوم لاتقدمها ، كذا في فتاوى قاضيهان (قوله لأنه غير متعين) وقد قدمنا أن ثبوت التوقف إنما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فعقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعيين مع لزوم النية واشتراطها في أداء العبادة إذ الظاهر أنه لا يخفى الزمن الذي وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا بالمكلف كنى لا يتضرر في دينه ودفعه للحرج عنه على ما ذكرنا من تزييره ، وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية للخلو الخالي عنها وهو الأصل أعنى اعتبار الخلو للخلو الخالي ضرر ديني عليه لأنه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف ، لا يقال توقف في النفل ، وليس فيه الموجب الذي ذكرت بل مجرد الطلب الثواب وهو مع إسقاط الفرض ثابت في كل يوم في حق هذه الصيامات ، فيجب التوقف فيها بالنسبة إليها بل أولى . لأننا نقول : يمنع منه لزوم كون المعنى ناسخا بالنص ، أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » إذ قد خرج منه الواجب المعين بالنص مقارنا للمعنى الذي عيناه ، وهو لا يتعداه فلو أخرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا بالنص بما ذكرت مما عقلت في إخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذي عينته وهو ممنوع ، ولازمه كون ما عينته في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نافتها على الدابة وجالسا بلا عذر ، بخلاف فريضتها للمعنى الذي قلنا . لا يقال ما علمتم به في المعين قاصر ، وأنتم تمنعون التعليل بالقاصرة . لأننا نقول ذلك للقياس لا مجرد إبداء معنى هو حكمة المنصوص لأنه إجماع ، والنزاع في المسألة لفظي مبنى على تفسير التعليل بما يساوى القياس أو أعم منه لا يشك في هذا ، وقد أوضحناه فيما كتبناه [على البديع] ومن فروع لزوم التنبه في غير المعين : لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل : في فتاوى النسفي نعم ، ولو أفطر يلزمه القضاء ؟ قيل : هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما إذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في

وكفارة رمضان . وكذلك النذر المطلق فإذا كان كذلك (لا يجوز إلا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء) وقوله (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) أى قبل انتصاف النهار سواء كان مسافرا

٣١٢ -

خلافًا لمالك، فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إني إذا لصائم » ولأن المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الإمساك في أول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا، ولو نوى بعد الزوال لا يجوز . وقال الشافعي : يجوز ويصير صائمًا من حين نوى إذ هو متجزئ عنده لكونه مبنيًا على النشاط ، ولعله ينشط بعد الزوال إلا أن من شرطه الإمساك في أول النهار، وعندنا يصير صائمًا من أول النهار لأنه عبادة قهر النفس ، وهي إنما تتحقق بإمساك مقدر فيعتبر قران النية بأكثره .

المظنون (قوله فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم ينع الصيام من الليل » وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه . ومن فروع النية أن الأفضل النية من الليل في الكل ، ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأولى أن ينوى أول يوم وجب على قضاؤه من هذا رمضان ، وإن لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار ، حتى لو نوى القضاء لا غير جاز ، ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة ، ولم يعين يوم القضاء جاز ، وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء ؟ قيل : يجوز وهو ظاهر ، ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرًا ينوى القضاء عن الشهر الذي عليه ، غير أنه نوى أنه رمضان سنة كذا لغيره . قال أبو حنيفة رحمه الله : يجزيه . ولو صام شهرًا ينوى القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أفطر ذلك قال : لا يجزيه ، ولو نوى بالليل أن يصوم غدا ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر لم يصبح صائمًا فلو أفطر لأشئ عليه إن لم يكن رمضان ، ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ، ولو قال : نويت صوم غد إن شاء الله تعالى ، فعن الحلواني : يجوز استحسانًا لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ ، والنية فعل القلب ، ولو جمع في نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب إن شاء الله تعالى . وإذا اشتبه على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان تحرّى وصام ، فإن ظهر صومه قبله لم يجزه لأن صحة الإسقاط لا تسبق الوجوب ، وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر أنه كان شوالًا فعليه قضاء يوم ، فلو كان ناقصًا فقضاء يومين ، أو إذا الحجّة قضى أربعة لمكان أيام النحر والتشريق ، فإن اتفق كونه ناقصًا عن ذلك الرمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ : هذا إذا نوى أن يصوم ما عليه من رمضان ، أما إذا نوى صوم غد أداء لصيام رمضان فلا يصح إلا أن يوافق رمضان ، ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن .

أو مقيمًا (خلافًا لمالك فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) من قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم ينع الصيام من الليل » (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إني إذا لصائم ») عن عائشة رضي الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول : هل عندكن من غداء ؟ فإن قلن لا . قال : إني إذا لصائم » . وقوله (ولأن المشروع) ظاهر . وقوله (على ما ذكرنا) إشارة إلى قوله : ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل . وقوله (ولو نوى بعد الزوال) ظاهر مما تقدم .

(فصل في رؤية الهلال)

قال (وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان ، فإن زأوه صاموا ، وإن غم عليهم أكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا) لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ؛ فإن غم عليكم الهلال فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما » ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه إلا بدليل ولم يوجد

(فصل)

(قوله وينبغي للناس) أى يجب عليهم وهو واجب على الكفاية (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما » . وقوله فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فيه تساهل ، فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لافى اليوم الذى هى عشيته ، نعم لو رأت فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق ، وإنما الخلاف فى رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين ، فعند أبى يوسف رحمه الله : هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره إن كان ذلك فى آخر رمضان ، وعند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو للمستقبل هكذا حكى الخلاف فى الإيضاح ، وحكاة فى المنظومة بين أبى يوسف ومحمد فقط ، وفى التحفة قال أبو يوسف رحمه الله : إذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر فهو لليلة الماضية ، وإن كان بعد العصر فهو للمستقبل بلا خلاف ، وفيه خلاف بين الصحابة ، روى عن عمر وابن مسعود وأنس رضى الله عنهم كقولهما ، وعن عمر رضى الله عنه فى رواية أخرى وهو قول على وعائشة رضى الله عنهما مثل قول أبى يوسف اه . وعن أبى حنيفة : إن كان مجراه أمام الشمس ، والشمس تتلوه فهو للماضية ، وإن كان خلفها فللمستقبل ، وقال الحسن بن زياد : إذا غاب بعد الشفق فللماضية ، وإن كان قبله فللراهنه . وجه قول أبى يوسف : أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال إلا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر ، والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين ، واختار قولهما ، وهو كونه للمستقبل قبل الزوال وبعده ، إلا أن واحدا لورآه فى نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمدا ينبغى أن لا تجب عليه كفارة ، وإن رآه بعد الزوال ذكره فى الخلاصة . هذا وتكره الإشارة إلى الهلال عند رؤيته ، لأنه فعل أهل الجاهلية ، وإذا ثبت فى مصر لزوم سائر الناس فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب فى ظاهر المذهب وقيل : يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهر ، وانعقاده فى حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده فى حق آخرين مع اختلاف المطالع ، وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم ذون آخرين وجب على الأولين الظهور

(وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان) لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه الصلاة والسلام «الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه وخمس إبهامه فى الثالثة» (فإن زأوه صاموا)

(قال المصنف : وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين) أقول : قال ابن الممام . فيه تساهل ، فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لافى اليوم الذى هى عشيته . نعم لو رأت فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق اه . فيه بحث لأنه يبدأ

(ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً » وهذه المسألة على وجوه :

والمغرب دون أولئك ، وجه الأول عموم الخطاب فى قوله « صوموا » معلقاً بمطلق الروية فى قوله لرويته ، وبرؤية قوم يصدق اسم الروية فيثبت ماتعلق به من عموم الحكم ، فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب ، فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله أعلم . ثم إنما يلزم متأخرى الروية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب ، حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ، ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح لهم فطر غد ، ولا تترك التراويح هذه الليلة ، لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالروية ، ولا على شهادة غيرهم ، وإنما حكوا رؤية غيرهم ، ولو شهدوا أن قاضى بلد كذا شهد عنده اثنتان بروية الهلال فى ليلة كذا ، وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضى أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضى حجة وقد شهدوا به ، ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع ، وعورض لهم بحديث كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال : فقدمت الشام فقضيت حاجتها ، واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة ، ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ثم ذكر الهلال ، فقال : متى رأيتموه ؟ فقلت : رأيناه ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيته ؟ فقلت : نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية رضى الله عنه ، فقال : لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت : أو لا تكتفى بروية معاوية رضى الله عنه وصومه ، فقال : لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، شك أحد رواته فى - تكتفى - بالنون أو بالتاء ، ولا شك أن هذا أولى لأنه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطلع بالصوم لرويتهم ، رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وقد يقال : إن الإشارة فى قوله هكذا إلى نحو ما جرى بينه وبين رسول أم الفضل ، وحينئذ لا دليل فيه لأن مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به ؛ لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم . فإن قيل : إخباره عن صوم معاوية يتضمنه لأنه الإمام يجب بأنه لم يأت بلفظة الشهادة ، ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادة وجوب القضاء على القاضى ، والله سبحانه وتعالى أعلم . والأخذ بظاهر الرواية أحوط . (قوله ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) الكلام هنا فى تصوير يوم

كلامه واضح وقوله (ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) يوم الشك هو اليوم الأخير من شعبان الذى يحتمل أن يكون آخر شعبان أو أول رمضان (لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً ») وقوله (وهذه المسألة على وجوه) ذكر المصنف خمسة ، ووجه الحصر أن من صام يوم الشك فيما أن يقطع فى النية أو يتردد فيها ، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون فيما عليه أولاً ، فإن كان فيما عليه فيما أن يكون فى الوقتى أو فى غيره ، فالوقتى هو الوجه الأول وغيره هو الثانى ، وإن كان فى غير ما عليه فهو الثالث ، وإن كان الثانى فيما أن يكون التردد فى أصل النية أو فى وصفها ، فالأول الرابع والثانى الخامس ، وهذا إذا لم يفرق بين

بالانقاس قبل الغروب كما هو العادة (قال المصنف : ولا يصومون يوم الشك) أقول : قال الإمام العلامة الزيلعى فى شرح الكنز ، ووقع الشك بأحد أمرين : إما أن يغم هلال رمضان أو هلال شعبان فيقع الشك أنه أول يوم من رمضان أو آخر يوم من شعبان اهـ . فيه بحث ، فإنه إذا لم يغم هلال رمضان فلا شك ، وإذا غم فقد جاء الشك منه ، فلا وجه لقوله بأحد أمرين . وقوله أو هلال شعبان وجوابه إذا غم هلال

أحدها : أن ينوى صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ،

الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فيه ، أما الأول قال ١ هو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات ، وموجه هنا أن يغتم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان ؟ أو يغتم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ، ولم يكن رأي هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أو الثلاثون أو الحادى والثلاثون ، ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته ، وكأنهم لم يعتبروا ذلك لأنه إن كان في الصبح فهو محكوم بغلظه عندنا لظهوره ، فقابله موهوم لا مشكوك . وإن كان في غيم فهو شك وإن لم يشهد به أحد ، وهذا لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين ، حتى أنه إذا كان تسعة وعشرين يكون محيئا على خلاف الظاهر ؛ بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين تستوي هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر ، فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكا ، بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المستهل لرئى عند الترائى ، فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون ، فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك ، وأما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من أن يقطع النية أو يرددها ، وعلى الأول لا يخلو من أن ينوى به صوم رمضان أو واجب آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام ، بأن كان يصوم مثلا ثلاثة أيام من آخر كل شهر ، وعلى الثاني وهو أن يضمج فيها ، فأما في أصل النية بأن ينوى من رمضان إن كان منه فإن لم يكن منه فلا يصوم ، أو في وصفها بأن ينوى صوم رمضان إن كان منه ، وإن لم يكن منه فعن واجب كذا قضاء أو كفارة أو نذر أو رمضان إن كان منه ، وإلا فعن النفل والكل مكروه إلا في التردد في أصلها ، فإنه لا يكون صائما وإلا في النفل بلا إضجاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لموافق صوم كان يصومه أو ابتداء ، واختلفوا في الأفضل إذا لم يوافق صوما كان يصومه قيل : الفطر ، وقيل : الصوم ، ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة ، وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب . وهذا في عين يوم الشك ، فأما صوم ما قبله في التحفة قال : والصوم قبل رمضان بيوم أو يومين مكروه أى صوم كان لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم » . قال : وإنما كره عليه الصلاة والسلام خوفا من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان إذا اعتادوا ذلك ، وعن هذا قال أبو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال ، وذكر قبله بأسطر عدم كراهة صوم يوم الشك تطوعا ، ثم قيده بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كى لا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة في رمضان اه . وظاهر الكافي في خلافه قال : إن وافق يعنى يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل ، وكذا إذا صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره اه . ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف أيضا ، حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان ، مع أنه يمكن أن يحمله عليه ويكره صومها لمعنى ما في التحفة فتأمل ، وما في التحفة أوجه . وأما

ما يكون بناء أو ابتداء في التطوع ، والواجب الآخر ، أما إذا فرق فالوجه سبعة كما ذكره شيخ الإسلام في مبسوطه ، والمصنف ذكر الوجهين لكنه لم يجعلهما مستقلين (فالأول أن ينوى رمضان وهو مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعا » لا يقال - لا يصام - صيغة

(١) قوله (قال) هكذا في عدة نسخ ولعله محرف عن فالشك كما هو ظاهر كتبه مصححه .

ولأنه تشبه بأهل الكتاب لأنهم زادوا في مدة صومهم ثم إن ظهر أن اليوم من رمضان يجزيه لأنه شهد الشهر وصامه وإن ظهر أنه من شعبان كان تطوعاً ، وإن أفطر لم يقضه

الثالث : فقد علمت أن مذهبنا لإباحته ومذهب الشافعي كراهته إن لم يوافق صوماً له ، ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان في أصح الروايتين عنه ، ذكره ابن الحوزي في التحقيق ، ولنأت الآن على ما ذكره المصنف من الأحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها لأى المذاهب . الأول : حديث « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً » لم يعرف قيل : ولا أصل له والله أعلم . وسيأتى ثبوت المقصود وهو إباحة الصوم بوجه آخر ، والله أعلم . الثاني : « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجع كان يصوم صوماً فيصومه » رواه الستة في كتبهم . الثالث : ما أخرج الترمذى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا بقى النصف من شعبان فلا تصوموا » وقال : حسن صحيح . لا يعرف إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ ، ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى إذا انتصف شعبان أخذ في الصوم . الرابع : ما ذكره من قوله قال عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصا أبا القاسم » وإنما ثبت موقوفاً على عمار ذكره البخارى تعليقاً عنه ، فقال : وقال : صلة عن عمار « من صام يوم الشك » الخ وأصل الحديث ما رواه أصحاب السنن الأربعة في كتبهم وصححه الترمذى عن صلة بن زفر قال : كنا عند عمار في اليوم الذى يشك فيه فأتى بشاة مصلية ففتح بعض القوم فقال عمار : من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم » ورواه الخطيب في تاريخ بغداد في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الآدمي ، حدثنا أحمد بن عمر الوكيعى : حدثنا وكيع عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى الله ورسوله » ثم قال : تابع الآدمي عليه أحمد بن عاصم الطبراني عن وكيع . الخامس : ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » وهو في الصحيحين . وعند أبي داود والترمذى وحسنه « فإن حال بينكم وبينه سحاب فأكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا » . السادس : ما فى الصحيحين مما استدلل به الإمام أحمد على وجوب صوم يوم الشك أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل « هل صمت من سرر شعبان ؟ » قال : لا . قال : فإذا أفطرت فصم يوماً مكانه » وفى لفظ « فصم يوماً » . وفى الصحيحين أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم « صم يوماً وأفطر يوماً فإنه صوم داود » وسرار الشهر آخره سمي به لاستسار القمر فيه ، قاله المذرى وغيره . وأعلم أن السرار قد يقال على الثلاث الأخيرة من ليالى الشهر ، لكن دل قوله « صم يوماً » على أن المراد صم آخرها لا كلها ، وإلا قال : صم ثلاثة أيام مكانها ، وكذا قوله من سرر الشهر لإفادة التبعض ، وغندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه ، لأنه معارض بنهى التقدم بصيام يوم أو يومين فيجمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعاً بين الأدلة ، وهو واجب ما أمكن ، ويصير حديث السرر

نفي ، وهو يقتضى عدم الجواز لأنه بمعنى النهى لتحقيقه حساً وهو يقتضى المشروعية على ما عرف . (ولأنه تشبه بأهل الكتاب) يعنى فيما فيه بر وذلك يوجب الكراهة كما تقدم . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر .

شعبان تشبه ليلة الثلاثين منه ، فيتحقق الشك في الليلتين الأخيرتين فليتأمل (قوله لأنه بمعنى النهى الخ) أقول : جواب لقوله لا يقال لا يصام صيغة نفي الخ .

لأنه في معنى المظنون. والثاني: أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما رويناه إلا أن هذا دون الأول في الكراهة ثم إن ظهر أنه من رمضان يجزيه لوجود أصل النية، وإن ظهر أنه من شعبان فقد قيل: يكون تطوعا لأنه منهي عنه

للاستحباب، ولأن المعنى الذي يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر، فهو بيان أن هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به، بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل، فيجعل هو الممنوع، وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر، فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المقاد بحديث السرر، لأنه يؤدي إلى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل، وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم، فيثبت بذلك ما ذهبنا إليه من حل صومه مخفيا عن العوام، وكل ما وافق حديث التقدم في منعه كحديث إكمال العدة فهو مثله في وجوب حمله على صومه بقصد رمضان، لأن صومه تطوعا لإكمال لعدة شعبان، وحديث عمار بن ياسر وابن عباس رضي الله عنهم بتقدير تسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر، والأولى حمله على إرادة صومه عن رمضان، وكأنه فهم من الرجل المتنحي قصد ذلك فلا تعارض حينئذ أصلا. وعلى هذا التقرير لا يكره صوم واجب آخر في يوم الشك، لأن المنهي عنه صوم رمضان ليس غير إذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال: أما المكروه فأنواع، إلى أن قال: وصوم يوم الشك بنية رمضان أو بنية مترددة ثم ذكر صورته، ثم قال: وقد قام الدليل على أن الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع مطلقا لا يكره، فثبت أن المكروه ما قلنا، يعني صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين، والكافي وغيرهم، حيث ذكروا أن المراد من حديث التقدم بصوم رمضان، قالوا: ومقتضاه أن لا يكره واجب آخر أصلا وإنما كره لصورة النهي في حديث العصيان، وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح أن يكون معناه أن يترك صومه عن واجب آخر تورعا وإلا فبعد تأدّي الاجتهاد إلى وجوب كون المراد من النهي عن التقدم صوم رمضان كيف يوجب حديث العصيان منع غيره، ولا فرق بين حديث التقدم وبينه، فما وجب أن يحمل عليه وجب حمل الآخر عليه بعينه إذ لا فرق في المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه أعلم. (قوله لأنه في معنى المظنون) ولم يقل مظنون لأن حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب، ثم الشك في إسقاطه وعدمه، وهو منتفك لكن هذا في معناه حيث ظن أن عليه صوما (قوله وهو مكروه أيضا لما رويناه) يعني لا يصام اليوم الذي يشك فيه إلا تطوعا، وقد عرفت أنه لأصل له (قوله إلا أن هذا دون الأول في الكراهة)

وقوله (لأنه في معنى المظنون) لم يقل لأنه مظنون لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين، والحال أنه قد أداه فشرع فيه على ظن أنه لم يؤدّه. ثم علم أنه أداه، وأما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن مظنونا حقيقة إلا أنه في كل واحد منهما لما شرع مسقطا للواجب عنده لا ملزما كان كل منهما في معنى الآخر. (والثاني أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما رويناه) من قوله عليه الصلاة والسلام «لا يصام» الحديث (إلا أن هذا دون الأول في الكراهة) لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب. وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر. وقوله (لأنه منهي عنه)

(قوله لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن) أقول: فيه تسامح، وحقيقته الشيء الذي شرع فيه على ظن أنه لم يؤد الواجب والحال أنه أداه بعد وجوبه بيقين. (قوله لا ملزما) أقول: أي على نفسه (قوله لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب) أقول: فيه تأمل

فلا يتأدى به الواجب ، وقيل : يجزئه عن الذي نواه وهو الأصح لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم ، بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك الإجابة بلازم كل صوم ، والكراهية ههنا لصورة النهى . والثالث : أن ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعى رحمه الله في قوله : يكرهه على سبيل الابتداء ، والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث ، التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه ،

لأنه لم ينور رمضان الذي هو مثار النهى (قوله وهو الأصح) لأن المنهى عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بل بصوم رمضان فقط ، وعن هذا لا يكره أصلاً إلا أنه كرهه لصورة النهى : أى النهى المحمول على رمضان فإنه وإن حمل عليه فصورته اللفظية قائمة فالتورع أن لا يحل بساحتها أصلاً ، وهذا يفيد أنها كراهية تنزيه التي مرجعها إلى خلاف الأولى لا غير لا معنى في نفس الصوم ، فلا يوجب نقصاناً في ذاته ليمنع من وقوعه

فيكون ناقصاً وما في ذمته كامل ، فلا يتأدى الكامل بالناقص ، كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر . وقوله (لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان) أى بحديث أبى هريرة رضى الله عنه « لا تتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » إنما هو (بصوم رمضان) لما سذكر ، وهو (لا يوجد بكل صوم بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى يلزم كل صوم) فإن قيل : فعلى هذا كان الواجب أن لا يكون صوم واجب آخر مكروهاً أجاب بقوله (والكراهية ههنا لصورة النهى) قال في النهاية : إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نفي حديث آخر . وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه » الحديث . وقال غيره من الشارحين : لصورة النهى لا لحقيقة النهى ، لأن النهى ورد في التقدم بصوم رمضان إلا أنه لما كان مثل صوم رمضان في الفرضية أثبتنا فيه نوع كراهة ، (والثالث : أن ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « لا تطوعاً » . (وهو) بإطلاقه (حجة على الشافعى في قوله يكرهه على سبيل الابتداء) بأن لا يكون موافقاً لصوم كان يصومه في ذلك اليوم ، واستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين إلا أن يكون صوماً يصومه رجل فليصم ذلك الصوم » وهذا نص على الجواز بناءً ، وأجاب المصنف بقوله (والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه) وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل ، والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع . فإن قيل : صوم رمضان هو ما يقع فيه فكيف يتصور التقدم فيه . أجيب : بأن معناه أن ينوى الفرض قبل الشهر ، وهذا كما يقال

(قوله قال في النهاية إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول صوم نفي حديث آخر) أقول : فيه بحث (قال المصنف : التقدم بصوم رمضان الخ) أقول قال تاج الشريعة في شرح الهداية ، لأن التقدم على الشيء بالشيء إنما يكون من جنس ذلك الشيء ، فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان ، والمراد بالتقدم قصد النية ولأنه لا يمكن لم غير ذلك . فإن قلت : أى فائدة في تخصيص يوم أو يومين والحكم ثابت في الزيادة كذلك ؟ قلت : يوم ويومان قليل وما زاد عليه كثير ، وإن القليل عفو كما في كثير من الأحكام فنفي هذا التوهم اهـ . قوله إنما يكون من جنس ذلك الشيء ممنوع ، قال الله تعالى « تقدموا بين يدي نجواكم صدقات » ولو سلم فالصوم جنس واحد ، والفرضية والنفعية ليست فصلاً منوعاً كما صرح به الشيخ أكل الدين في الدرس السابق بخلاف الصلاة (قوله والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا للصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع)

ثم إن وافق صوما كان يصومه فالصوم أفضل بالإجماع : وكذا إذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهر فصاعدا ، وإن أفردته فقد قيل : الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النهي وقد قيل : الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه ، واختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذا بالاحتياط ، ويفي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للهمة . والرابع : أن يضحج في أصل النية بأن ينوي أن يصوم غدا إن كان من

عن الكامل ولا يكون كالصلاة في الأرض المغصوبة ، بل دون ذلك على ما حققناه آنفا (قوله وقد قيل الصوم أفضل اقتداء بعائشة وعلي رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) قال في شرح الكنز لا دلالة فيه لأنهما كانا يصومانه بنية رمضان ، وقال في الغاية ردا على صاحب الهداية إن مذهب علي رضي الله عنه خلاف ذلك ، ولعل المصنف يذاع فيما ذكره شارح الكنز ، لأن المنقول من قول عائشة رضي الله عنها في صومها لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من رمضان ، فهذا الكلام يفيد أنها تصومه على أنه يوم من شعبان كي لا تقع في إفطار يوم من رمضان ، ويبعد أن تقصد به رمضان بعد حكمها بأنه من شعبان ، وكونه من رمضان احتمال ، والأولى في التمسك على الأفضلية حديث السرر فإنه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الإباحة ، لكن بشرط أن لا يكون سببا للمفسدة في الاعتقاد ، فلذا كان المختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذا بالاحتياط ، ويفي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار حسما لمادة اعتقاد الزيادة ، ويصوم فيه المفتي سرا لئلا يتهم بالعصيان فإنه أفنأهم بالإفطار بعد التلوم لحديث العصيان وهو مشتهر بين العوام ، فإذا خالف إلى الضوم اتهموه بالمعصية ، وقصة أبي يوسف صريحة في أن من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهي ما حكاه أسد بن عمرو ، قال : أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخف أسود وراكب على فرس أسود ، وما عليه شيء من البياض إلا لحته البيضاء ، وهو يوم شك فأففى الناس بالفطر ،

مثلا : قدم صلاة الظهر على وقتها ، فإن معناه نواها قبل دخول وقتها . فإن قيل : فما فائدة قوله عليه الصلاة والسلام « يوم أو يومين » وحكم الأكثر من ذلك كذلك . أجيب بأن يوما ويومين ما وصل إلى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بأن القليل معفو فيجوز كما في كثير من الأحكام فنفي ذلك ، وقوله (ثم إن وافق صوما) ظاهر . وقوله (وإن أفردته) يعني لم يوافق صوما يصومه قال محمد بن سلمة (الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النهي) وقال نصير بن يحيى : (الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) ويقولان : لأن نصوم يوما من شعبان أحب إلينا أن نفطر يوما من رمضان (واختار أن يصوم المفتي بنفسه) احتياطاً عن وقوع الفطر في رمضان (ويفي العامة بالتلوم) أى بالانتظار (إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للهمة) أى تهمة الروافض ذكر في الفوائد الظهيرية ، لاختلاف بين أهل السنة والجماعة أنه لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان عن رمضان . وقال الروافض : يجب أن يصام يوم الشك عن رمضان ، وقيل : معناه لو أففى العامة بأداء النفل فيه عسى أن يقع عندهم أنه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث نهى عن صوم يوم الشك ، وهو أطلقه فيفتيهم بالإفطار بعد التلوم نفيا لهذه التهمة (والرابع : أن يضحج في أصل النية) التضحج في النية التردد فيها ،

أقول : فيه بحث ، ولم لا يكتفى بالاتحاد الجنسي في صحة إطلاق التقدم (قوله أجيب بأن يوما ويومين الخ) أقول : ويجوز أن يجاب بأن المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين لعلم حساب النجوم وغيرهم من عوام المتقشفة ، وقد شاهدناه في أتباع الشيخ ابن الوفاء ببلد تناسطنطينية حماها الله عن البلية (قال المصنف : ويفي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال) أقول : متى على ما وقع في المختصر ،

رمضان ولا يصومه إن كان من شعبان ، وفي هذا الوجه لا يصير صائماً لأنه لم يقطع عزيمته فصار سائماً إذا نوى أنه إن وجد غداً غداً يفطر ، وإن لم يجد يصوم . والخامس : أن يجمع في وصف النية بأن ينوي إن كان غداً من رمضان يصوم عنه ، وإن كان من شعبان فعن واجب آخر ، وهذا مكروه لتردده بين أمرين مكروهين . ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه لعدم التردد في أصل النية ، وإن ظهر أنه من شعبان لا يجزيه عن واجب آخر لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها ، وأصل النية لا يكفيه لكنه يكون تطوعاً غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطاً ، وإن نوى عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوع إن كان من شعبان يكره لأنه ناو للفرص من وجه ، ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه عنه لما مر ، وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفعه لأنه يتأدى بأصل النية ، ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه قال (ومن رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل

فقلت له : أمفطر أنت ؟ فقال : أدن إلى ، فدنوت منه فقال في أذني : أنا صائم ، وقوله المفتي ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع في النية وملاحظة كونه عن الفرض إن كان غداً من رمضان (قوله أجزأه لعدم التردد في أصل النية) وعن بعض المشايخ : لا يجزيه عن رمضان ، روى ذلك عن محمد ، وأصله ما ذهب إليه محمد من أنه إذا كبر ينوي الظهر والعصر ، على قول أبي يوسف يصير شارعاً في الظهر ، وعلى قول محمد لا يصير شارعاً في الصلاة أصلاً لكن المسطور في غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبي يوسف لأنه أقوى ، وعند محمد عن التطوع لأن النيتين تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع ، ولأبي يوسف ما قلنا ، ولأن نية التطوع للمتطوع غير محتاج إليها فلفت وتعين نية القضاء

وكلامه ظاهر . (والخامس : أن يجمع في وصف النية) وقوله (بين أمرين مكروهين) وهما صوم رمضان وواجب آخر في هذا اليوم ، إلا أن كراهة أحدهما وهو نية صوم رمضان أشد من الآخر . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر وقوله (لشروعه فيه مسقطاً) . يعني لا ملزماً لأن الكلام فيما إذا نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطاً للواجب عن ذمته ، وكذا قوله (وإن نوى عن رمضان) ظاهر . قوله (لما مر) إشارة إلى قوله لعدم التردد في أصل النية وقوله (ومن رأى هلال رمضان وحده) ظاهر ، وهل يقبلها أو لا لم يذكره ، فإن كانت السماء مصحبة وهو من المصر لم يقبل الإمام شهادته لأنه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام ، وما يوجب الرد ، ومخالفة الظاهر فترجح جانب الرد لأن الفطر من كل وجه جائز بعذر كما في المريض والمسافر ، وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الأعداء فكان المصير إلى ما لا يجوز بعذر أولى وقيد بقوله : والسماء مصحبة وهو من المصر لأنها إذا كانت متغيمّة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر

وإلا فكان ينبغي أن يقول إلى نصف النهار ، ويجوز أن يكون المراد ما في الكتاب قرب وقت الزوال على حذف المضانف (قال المصنف : ومن رأى هلال رمضان) أقول : قال في النهاية وفي البدائع : إذ رأى الهلال وحده ورد الإمام شهادته قال المحققون من مشايخنا : لا رواية في وجوب الصوم عليه ، وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على التنبه احتياطاً . قلت : قال في التحفة : يجب عليه ، وفي المبسوط عليه صومه وبعد منع الوجوب ظاهر اهـ . ونحن نقول ، واحتج المصنف الوجوب لقوله في دليل القامعي وحكما لوجوب الصوم عليه ولم ينقضه ، وقوله لأن الوجوب عليه للاحتياط (قوله وهل يقبلها أو لا لم يذكره الخ) أقول : وفيه بحث ، فإنه يذكره عقيب هذا الكلام بأبسط وجه وأبينه (قوله لأنها إذا كانت متغيمّة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر) أقول : جل ما ذكره الطحاوي وهو

الإمام شهادته) لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته » وقد رأى ظاهراً وإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وقال الشافعي : عليه الكفارة إن أفطر بالوقاع لأنه أفطر في رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لجوب الصوم عليه ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط ، فأورث شبهة وهذه الكفارة تندري بالشبهات ، ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه ،

فيقع عن القضاء ، وهذا يقتضي أن يقع عن رمضان عند محمد ، لأن التدافع لما أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع ، وجب أن يقع عن رمضان لتأديته بمطلق النية ، ونظيره من الفروع المنقولة أيضا لو نوى قضاء رمضان ، وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا ، وهو قول أبي يوسف . وفي القياس وهو قول محمد : يكون تطوعا لتدافع النيتين فصار كأنه صام مطلقا . وبوجه الاستحسان أن القضاء أقوى لأنه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء ، ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد ، وفي هذه كلها ما ذكرناه من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لأنه نقل في حد ذاته ، وهذا يقتضي أنه فرق بين الصوم والصلاة ، فإنه لو بقي أصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلاة نفل ، وهو يمنعه على ما عرف في كتاب الصلاة من أنه إذا بطل وصف الفرضية لا يبقى أصل الصلاة عند محمد خلافا لأبي حنيفة وأبي يوسف ، وهو مطالب بالفرق أو يجعل ما ذكرناه عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلاة والله سبحانه أعلم (قوله وقد رأى ظاهرا) فصار شاهدا للشهر ، وقد قال الله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الإمام فلا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم ، وكذا الفطر بل حكمه حكم غيره (قوله وهذه الكفارة تندري بالشبهات) لأنها التحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ (قوله اختلف المشايخ فيه) والصحيح أنه لا كفارة : لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته ،

(ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط) فإنها يطلق القضاء بردها شرعا كما في شهادة الفاسق ، وهي ههنا متمكنة لأنه لما ساوى غيره في المنظر ظاهرا والنظر وحدة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس ، ويكون غلط فيورث شبهة عدم الرؤية (وهذه الكفارة تندري بالشبهات) لأن جهة العقوبة فيها راجحة ، ولهذا يجري فيها التداخل ولا تجب على المعذور والمخطئ على ما عرف في الأصول (ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه) أي في وجوب الكفارة فنظر إلى أن المورث للشبهة وهو المذكور في الكتاب رد القاضي شهادته ، قال : بوجوب الكفارة قبل الرد لانقضاء ما يورثها وتحقق الرضائية لتيقنه بالرؤية ، ومن نظر إلى أن يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلى الله عليه وسلم « صومكم يوم تصومون » الحديث وليس مانع فيه من اليوم يوما يصوم الناس فيه لأنه لا يلزم مهم صوم هذا اليوم لا أداء ولا قضاء ، فكان يوم الفطر في حق الناس كافة لعدم التجزئ ، وهذا يقتضي أن لا يجب عليه الصوم

خلاف ظاهر الرواية (قوله ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط) فإنها يطلق القضاء بردها شرعا كما في شهادة الفاسق وهي ههنا متمكنة (أقول : الضمير في قوله فإنها راجع إلى التهمة في قوله وهو تهمة الغلط ، والضمير في قوله بردها راجع إلى الشهادة في قوله ردّ شهادته ، وقوله وهي راجع إلى التهمة المذكورة (قوله ولهذا يجري فيها التداخل) قال في التلويح : حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة ، وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ (قوله ولا تجب على المعذور والمخطئ) أقول : بل على المتعمد المتكامل جنايته فاعتبر في سببها كمال الجنائية فتكون عقوبة فافهم ، والمخطئ كان سبق الماء حلقه في المصغفة (قوله فكان يوم الفطر في حق الناس كافة) أقول : يعني حكما (قال المصنف : لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته ») أقول : ولعل الأظهر الاستدلال بقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر

ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط ، والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده . قال (وإذا كان بالسما علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلام رجلاً كان أو امرأة حراً كان أو عبداً) لأنه أمر ديني ، فأشبهه رواية الإخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة ، وتشرط العدالة لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول ، وتأويل قول الطحاوي عدلاً كان أو غير عدل أن يكون مستورا والعلة غيم أو غبار أو نحوه ، وفي إطلاق جواب الكتاب

روى أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون » فقام دليلاً مانعاً من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرائي وحده لأن المعنى الذي به تستقيم الأخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس ، والفطر المفروض يوم يفطر الناس ، أعني بقيد العموم (قوله اعتباراً للحقيقة التي عنده) فالخاصل أن رؤيته موجبة عليه الصوم ، وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع إياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم النص من الصوم يوم يصوم الناس ، وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بذلك النص أيضاً ، والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر ، وكونه لا يكون أكثر من ثلاثين بالنص شبهة فيه مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر ، وعلى هذا لو قبل الإمام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة ، وبه قال عامة المشايخ ، خلافاً للفقهاء أبي جعفر لأنه يوم صوم الناس ، فلو كان عدلاً ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة مقبول (أي في التي يتيسر تلقيها من العدول كروايات الأخبار ، بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه ، حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لأنه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول إذ قد لا يطلع على الحال في ذلك الأمر الخاص عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده ، بل مع الاجتهاد في صدقه ، ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لأن المسلمين عامتهم متوجهون إلى طلبه في عدولهم كثره فلم تمس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه (قوله وتأويل قول الطحاوي الخ) المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله إلى إحدى الروايتين في المذهب لا أنه

ولكن لما لم يكن يوم فطر في حقه حقيقة ، وعارضة نص آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته » أوردت شبهة الإباحة فيما يدرأ بالشبهات قال : بعدم وجوبها (ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط) لجواز وقوع الغلط ، كما روى أن عمر رضي الله عنه خرج في الناس يتفقدون الهلال فقال واحد : الهلال يا أمير المؤمنين ، فأمر عمر رضي الله عنه أن يمسح وجهه بالماء ثم قال له : أين الهلال ؟ قال : فقدته . فقال عمر رضي الله عنه : لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبها هلالاً (والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر) يعني بعد الثلاثين (لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده) وعملاً بقوله عليه الصلاة والسلام « وفطركم يوم تفطرون » قال : (وإذا كان بالسما علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال الخ) كلامه ظاهر وإنما قال (غير مقبول) ولم يقل مردود ، لأن حكمه التوقف قال الله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - وقوله (وفي إطلاق جواب الكتاب) يعني القدوري وهو قوله قبل الإمام شهادة الواحد العدل

فليصه - (قوله لأن الوجوب عليه للاحتياط) أقول : يعني لا للثبوت بأن رآه (قوله وعملاً بقوله صلى الله عليه وسلم « وفطركم يوم تفطرون ») أقول : فيه شيء (قال المصنف : لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أقول : التقریب ليس بتمام ، إذ ليس في التعليل

يدخل المحدث في القذف بعد ما تاب وهو ظاهر الرواية لأنه خبر ديني ، وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه ، وكان الشافعي في أحد قولييه يشترط المثنى والحجة عليه ما ذكرنا ، وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ثم إذا قبل الإمام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوما لا يفطرون ، فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله للاحتياط ، ولأن الفطر

يرتفع به الخلاف فإن المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وأن الحكم بقوله فرع ثبوتها ، ولا ثبوت في المستور . وفي رواية الحسن وهي المذكورة : تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلواني فصار بهذا التأويل أن الخلاف المتحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالستر ، هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا ، وعلى هذا تفرع ما لو شهدوا في تاسع عشر رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم ، لأنهم تركوا الحسبة وإن جاءوا من خارج قبلت (قوله والحجة عليه ما ذكرنا) من أنه أمر ديني (قوله وقد صح الخ) يعني به ما قدمناه من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال ، فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم ، قال : أتشهد أن محمدا رسول الله قال ؟ : نعم ، قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا » . وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوار في قبول المستور ، لكن الحق أن لا يتمسك به بالنسبة إلى هذا الزمان لأن ذكره الإسلام بحضرة عليه الصلاة والسلام حين سألته عن الشهادتين إن كان هذا أول إسلامه فلا شك في ثبوت عدالته ، لأن الكافر إذا أسلم أسلم عدلا إلا أن يظهر خلافه منه ، وإن كان إخبارا عن حاله السابق فكذلك لأن عدالته قد ثبتت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف ، ولم يكن الفسق غالبا على أهل الإسلام في زمانه عليه الصلاة والسلام ، فتعارض الغلبة ذلك الأصل فيجب التوقف إلى ظهورها (قوله ثم إذا قبل الإمام الخ) هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو من يرى ذلك ، ولا يخفى أن المراد ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين ، ثم خص قول أبي حنيفة . وفي الخلاصة والكافي والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف ، ومنهم من استحسّن ذلك في قبوله في صحو ، وفي قبوله لغيم أخذ بقول محمد ، فأما لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا ثلاثين ولم يروا ، ذكره في التجريد . وعن القاضي أبي علي

(يدخل المحدث في القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لأنه خبر) أي ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة (وعن أبي حنيفة : أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه) دون وجه من حيث أن وجوب العمل به إنما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة (وكان الشافعي في أحد قولييه يشترط المثنى والحجة عليه ما ذكرنا) يعني قوله لأنه أمر ديني (وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في هلال رمضان) قال ابن عباس جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ، قال : نعم . قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ، قال : نعم . قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا » وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما ترى . وقوله (وصاموا ثلاثين يوما) يعني ولم يروا الهلال (لا يفطرون) ومبنى ما روى عن محمد ما تقرر أن الشيء قد يثبت ضمنا ، وإن لم يثبت

ما يدل على عدم اعتبار قول المستور فتأمل (قوله ومن حيث اشتراط العدالة) أقول : فيه شيء .

لا يثبت بشهادة الواحد ، وعن محمد أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرضائية بشهادة الواحد ، وإن كان لا يثبت بها ابتداء كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة . قال (وإذا لم تكن بالسما علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم) لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا ، بخلاف ما إذا كان بالسما علة لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فينتفق للبعض النظر ، ثم قيل في حد الكثير أهل المحلة ، وعن أبي يوسف رحمه الله خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة

السعدى لا يفطرون ، وهكذا في مجموع النوازل وصح الأول في الخلاصة ، ولو قال قائل : إن قبلها في الصحيح لا يفطرون أو في غيم أفطروا لتحقق زيادة القوة في الثبوت في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت أصلا في الأول فصار كالواحد لم يبعد (قوله بشهادة الواحد) متصل بثبوت الرضائية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد ابن سماعه حين قال له : يثبت الفطر بشهادة الواحد فقال : لا بل بحكم الواحد بثبوت رمضان فإنه لما حكم الحاكم بثبوته ، وأمر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما (قوله كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة) فإنه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقا ، ثم يثبت استحقاق الإرث بناء على ثبوت النسب ، وإن كان لا يثبت الإرث ابتداء بشهادتها وحدها .

[فرع] إذا صام أهل مصر رمضان على غير رؤية بل يكمل شعبان ثمانية وعشرين يوما ، ثم رأوا هلال شوال إن كانوا أكلوا عدة شعبان عن رؤية هلاله إذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا على نقصان شعبان ، غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين ، وإن أكلوا عدة شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فإنهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب (قوله يوهم الغلط) الأولى أن يقال ظاهر في الغلط فإن مجرد الوهم متحقق في البيئات الموجبة للحكم ، ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجمل الغفير بالرؤية مع توجيههم طالبين لما توجه هو إليه مع فرض عدم المانع وسلامة الأبصار ، وإن تفاوتت الأبصار في الحدة ظاهر في غلظه كتفرد نافل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع ، فإنها ترد وإن كان ثقة مع أن التفاوت في حدة السمع أيضا واقع كما هو في الإبصار مع أنه لانسبة لمشاركه في السماع بمشاركه في الترائي كثرة ، والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد ، وقوله : لأن التفرد لا يريد تفرد الواحد وإلا لأفاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق ، ثم عن أبي يوسف : أن الذين يوجب خبرهم الحكم في خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة . وعن خلف خمسمائة ببلخ قليل ، فبخارى لا تكون أدنى من بلخ فلذا قال البقال : الألف ببخارى قليل ، والحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب ، وهلال الفطر

ابتداء كبيع الطريق والشرب . وقوله (كاستحقاق الإرث بناء على النسب) إنما يوضح على قولهما دون قول أبي حنيفة رحمه الله . وقوله (وإذا لم تكن بالسما علة) ظاهر .

ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر ، وذكر الطحاوى أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع ، وإليه الإشارة في كتاب الاستحسان ، وكذا إذا كان على مكان مرتفع في المصر . قال (ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر) احتياطاً ، وفي الصوم الاحتياط في الإيجاب . قال (وإذا كان بالسما علة لم يقبل في هلال الفطر إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين) لأنه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فأشبهه سائر حقوقه ، والأصحى كالفطر في هذا في ظاهر الرواية وهو الأصح ، خلافاً لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله : أنه كهلل رمضان لأنه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الأضاحي

في الصبحو كرمضان وفي غيره بخلاف فلا يثبت إلا بائنتين ورجل وامرأتين (قوله ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) يعنى في ظاهر الرواية وما عن الطحاوى من الفرق . خلافاً لظاهر الرواية ، وكذا ما يشير إليه كتاب الاستحسان حيث قال : فإن كان الذى يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لأن الذى يقع في القلب من ذلك أنه باطل ، فإن القيود المذكورة تفيد بمفهوماتها المخالفة الجواز عند عدمها . (قوله لم يفطر) قيل : معنى قول أبي حنيفة لا يفطر لا يأكل ولا يشرب . ولكن لا ينوى الصوم والتقرب إلى الله تعالى لأنه يوم عيد في حقه للحقيقة التى عنده ، ولا يخفى أن التعاليل بالاحتياط بنا في تأويل قوله بذلك . وقيل : إن يقن أفطر ويأكل سرا وعلى القول بأنه لا يفطر لو أفطر يقضى ، ثم منهم من قال : لا كفارة عليه بلا خلاف ، ومنهم من حكى في لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقبله ، والصحيح عدم لزومها فيهما ، ولو شهد هذا الرجل عند صديق له فأكل لا كفارة عليه ، وإن كان صدقه (قوله فأشبهه سائر حقوقه) وعن هذا شرط العدد والحرية في الرأى ، وأما لفظة الشهادة ففي فتاوى قاضيهان : ينبغى أن تشترط كما تشترط الحرية والعدد ، وأما الدعوى فينبغى أن لا تشترط كما في عتق الأمة وطلاق الحرة عند الكل ، وعتق العبد في قول أبي يوسف ومحمد ، وأما على قياس قول أبي حنيفة : فينبغى أن تشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان اهـ . وعلى هذا فما ذكروا من أن من رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض . فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله ، وفي الفطر إن أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا يكون الثبوت فيه بلا دعوى ، وحكم للضرورة ، أرأيت لو لم ينصب في الدنيا إمام ولا قاض حتى عصوا بذلك أما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم في محال وجوده (قوله لأنه تعلق به نفع العباد) تعليل لظاهر الرواية ، وفي التحفة رجح رواية النوادر فقال : والصحيح أنه يقبل فيه

وقوله (ولا فرق بين أهل المصر) أى لا فرق في عدم القبول إذا لم يكن بالسما علة بين أهل المصر (ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوى : أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع وإليه) أى إلى ما ذكره الطحاوى (الإشارة في كتاب الاستحسان) ولفظه : فإن كان الذى يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته ، ووجه الإشارة أن التقييد في الرواية يدل على نفي ماعداه فكان تخصيصه بالمصر ، ونفي العلة في عدم قبول الشهادة دليلاً على قبولها إذا كان الشاهد خارج المصر أو كان في السماء علة (وكذا إذا كان في مكان مرتفع في المصر) تقبل . وقوله (ومن رأى هلال الفطر) واضح ، وكذا قوله (وإذا كان بالسما علة) وقوله (وهو الأصح) احتراز عما روى في النوادر عن أبي حنيفة : أنه كهلل رمضان لأنه تعلق به أمر ديني وهو ظهور وقت الحج . وقوله (لأنه تعلق به نفع العباد)

(قال المصنف : ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) أقول : قال في الكنز ، ولا عبرة لاختلاف المطالع . قال الزيلعي في شرحه : والأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم ، إلى قوله : وهكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ . ونحن نقول جواب قصة كريب أنه لم يأت بلفظ الشهادة ، ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضى ، وتفصيله في شرح ابن الهمام

(وإن لم يكن بالسواء علة لم يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم) كما ذكرنا . قال (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس) لقوله تعالى - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - إلى أن قال - ثم أتموا الصيام إلى الليل - والخيطان بياض النهار وسواد الليل (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية) لأنه في حقيقة اللغة : هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع لورود الاستعمال فيه إلا أنه زيد عليه النية في الشرع لتمييزها بالعبادة من العادة ، واختص بالنهار لما تلونا ، ولأنه لما تعذر الوضوء كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة ، وعليه مبنى العبادة ، والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقيق الأداء في حق النساء .

شهادة الواحد لأن هذا من باب الخبر فإنه يلزم الخبر أولاً ثم يتعدى منه إلى غيره اهـ . وأيضاً فإنه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الأضحية وهو حق الله تعالى ، فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله به فيقبل في الغيم الواحد العدل ، ولا يقبل في الصحو إلا التواتر (قوله والصوم هو الإمساك الخ) نقض طرده بإمساك الحائض والنفاس لذلك ، فإنه يصدق عليه ولا يصدق المحدود ، وبمن أمسك من طلوع الشمس كذلك بعد ما أكل . بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس إلى الغروب ، وعكسه يأكل الناس فإنه يصدق معه المحدود ، وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا فساد العكس ، وجعل في النهاية إمساك الحائض والنفاس مفسدا للعكس ، وجعل أكل الناس مفسدا للطرد والتحقيق ما أسمعك . وأجيب : بأن الإمساك موجود مع أكل الناس ، فإن الشرع اعتبر أكله عدماً والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء ، وبالحيض والنفاس خرجت عن الأهلية للصوم شرعاً ، ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من العناية ، والحد الصحيح إمساك عن المفطرات منى لله تعالى بإذنه في وقته وما قدمناه في أول الباب معناه وهو تفصيل هذا .

دليل الأصح . وقوله (وإن لم يكن بالسواء علة) يعني في هلال الفطر . وقوله (كما ذكرنا) إشارة إلى قوله لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة الخ . وقوله (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني) قيل العبرة لأول طلوعه وقيل لاستنارته وانتشاره ، قال شمس الأئمة الحلواني : الأول أحوط ، والثاني : أرفق . وقوله (والخيطان) يعني أن الخيط الأبيض هو أول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير : أي المنتشر المعترض في الأفق كالخيط الممدود ، والخيط الأسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبها بخطين أبيض وأسود وموضعه علم البيان ، واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله - من الفجر - عن بيان الأسود ، لأن البيان في أحدهما بيان في الآخر . وقوله (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية) قيل : هو منقوض طرده وعكسا ، أما عكسا فبأكل الناس فإن صومه باق والإمساك فائت ، وأما طرده فبمن أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما أن النهار اسم لزمان هو مع الشمس ، وكذلك في الحائض والنفاس فإن هذا المجموع موجود والصوم فائت . وأجيب عن الأول : بمنع فوت الإمساك لأن المراد به الإمساك الشرعي وهو موجود . وعن الثاني : بأن المراد بالنهار النهار الشرعي ، وهو اليوم بالنسبة وهو قوله تعالى - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - الآية . وعن الحائض بأن الحائض خرجت عن أهلية الأداء شرعاً . وقوله (والطهارة عن الحيض والنفاس شرط) المراد بالطهارة منهما عدمهما لا أن يكون المراد بها الاغتسال .

فراجع . وقال ابن الهمام : وجه عدم اعتبار الاختلاف عموم الخطاب في قوله صوموا مطلقاً بطلاق الرؤية في قوله لرؤيته ، وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيصدق ما يتعلق به من عموم الحكم فيثبت الوجوب ، بخلاف الزوال وأخيه فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق سماء في خطاب من الشارع ، والله أعلم . اهـ . وفيه تأمل .

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

قال (وإذا أكل الضائم أو شرب أو جامع نهرا ناسيا لم يفطر) والقياس أن يفطر ، وهو قول مالك لو جود ما يصاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلاة ، وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام « للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك »

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله ناسيا لم يفطر) إلا فيما إذا أكل ناسيا فليل له : أنت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر ، فإنه يفطر عند أبي حنيفة ، وأبي يوسف لأنه أخبر بأن الأكل حرام عليه وخير الواحد حجة في الديانات فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال ، وقال زفر والحسن : لا يفطر لأنه ناس (قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلاة) ويترك النية فيه وكالجماع في الإحرام والاعتكاف ناسيا فإن ذلك كله يفسد مع النسيان (قوله وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام الخ) في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وحمل على أن المراد بالصوم اللغوي فيكون أمرا بالإمساك بقية يومه كالحائض إذا طهرت في أثناء اليوم ونحوه مدفوع أولا بأن الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب . فإن قيل : يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه . قلنا : حقيقة النص مقدم على القياس لو تم فكيف وهو لا يتم ، فإنه لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه ، وهيئة الإحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فإنها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم ، والنسيان غالب للإنسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به مع

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

لما فرغ من بيان أنواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند إبطاله لأنه أمر عارض على الصوم فناسب أن يذكر مؤخرا (وإذا أكل الضائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر) والقياس أن يفطر ، وهو قول مالك رحمه الله لوجود ما يصاد الصوم) ووجود مضاد الشيء معدم له لاستحالة وجود الضدين معا (فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وجه الاستحسان » قوله صلى الله عليه وسلم للذي أكل وشرب ناسيا : تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » قيل : هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى « ثم أتموا الصيام » فإن الصيام إمساك وقد فات فالآية تدل على بطلانه لأن انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفائه لا محالة ، والحديث يدل على بقاءه كما كان فيجب تركه . وأجيب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا » فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ، ويحمل قوله تعالى « أتموا الصيام » على حالة انتفاء الإتمام عمدا لأن الإتمام فعل اختياري فيكون ضده المفوت له كذلك ، والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته . فإن قيل : سلمنا ذلك

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله وأجيب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا » إلخ) أقول : فيه بحث (قوله ويحمل قوله تعالى « ثم أتموا الصيام » على حالة انتفاء الإتمام) أقول : فيه بحث (قوله والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته) أقول : فيه بحث

وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخلاف الصلاة لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب، ولا فرق بين الفرض والنفل لأن النص لم يفصل ولو كان مخطئاً أو مكرها فعليه القضاء خلافاً للشافعي رحمه الله ، فإنه يعتبره بالناسي ، ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان

الصوم ، وثانياً : بأن نفس اللفظ يدفعه وهو قوله « فليتم صومه » وصومه إنما كان الشرعي ، فإتمام ذلك إنما يكون بالشرعي . وثالثاً : بأن في صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني « أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إني كنت صائماً فأكلت وشربت ناسياً فقال عليه الصلاة والسلام : أتم صومك فإن الله أطعمك وسقاك » وفي لفظ « ولا قضاء عليك » ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فيه « ولا تفطر » . وفي صحيح ابن حبان أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام قال : من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة » ورواه الحاكم وصححه . قال البيهقي في المعرفة : تفرد به الأنصاري عن محمد بن عمرو ، وكلهم ثقات (قوله للاستواء في الركنية) الركن واحد وهو الكف عن كل منها ، فتساوت كلها في أنها متعلق الركن لا يفضل واحد منها على أخويه بشيء في ذلك ، فإذا ثبت في فوات الكف عن بعضها ناسياً عذره بالنسيان وإبقاء صومه كان ثابتاً أيضاً في فوات الكف ناسياً عن أخويه ، يحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء ، ثم علم ذلك الثبوت وإن لم يكن من أهل الاجتهاد ، هذا ومن رأى صائماً يأكل ناسياً إن رأى قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار أنه يكره أن لا يخبره ، وإن كان بحال يضعف بالصوم ، ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره ، ولو بدأ بالجماع ناسياً فتذكر إن نزع من ساعته لم يفطر وإن دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ، ثم قيل : لا كفارة عليه وقيل : هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل ، فإن حرك نفسه بعده فعليه الكفارة ، كما لو نزع ثم أدخل ، ولو جامع عامداً قبل الفجر وطلع ونجب النزع في الحال ، فإن حرك نفسه بعده فهو على هذا نظيره ما لو أولج ثم قال لها : إن جامعتك فأنت طالق أو حرة إن نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لا تطلق ولا تعتق ، وإن حرك نفسه طلقت وعنتت ويصير مراجعاً بالحركة الثانية ، ويجب للأمة العقر ولا حد عليهما (قوله فإنه يعتبره بالناسي) بجامع أنه غير قاصد للجناية فيعذر بل هو أولى لأنه غير قاصد للشرب ولا للجناية ، والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجناية ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » الحديث ، وقد تقدم في الصلاة تخريجه والجواب عنه . وأما الجواب عن إلحاقه فما ذكره المصنف بقوله (ولنا أنه) أي عذر الخطأ والإكراه (لا يغلب وجوده) أما الإكراه فظاهر ، وكذا الخطأ إذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراز عن الإفساد قائم بقدر الوسع ، وقلمما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر

لكن النص ورد في الأكل والشرب على خلاف القياس ، فكيف تعدى إلى الجماع ؟ أجاب بقوله (وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية) يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لأن كلا منهما نظير للآخر في كون الكف عن كل منهما ركناً في باب الصوم ، وقوله (بخلاف الصلاة) جواب عن قوله فصار كالكلام ناسياً في الصلاة وهو واضح ، وكذا قوله (ولا فرق بين الفرض والنفل) . وقوله (ولو كان مخطئاً) بأن كان ذاكرة للصوم غير قاصد للشرب فتضمنه فسبقه الماء فدخل حلقه (أو مكرها فعليه القضاء) عندنا (خلافاً للشافعي فإنه يعتبره بالناسي) فإن الناسي قاصد للشرب دون الخاطئ ، فإذا كان فعل القاصد معفواً ففعل غير القاصد أولى (ولنا أنه لا يغلب وجوده) أي الاعتبار فاسد لأنه على خلاف القياس ، وكذا الإلحاق

غالب ولأن النسيان من قبل من له الحق والإكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة . قال (فإن نام فاحتلم لم يفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم « ثلاث لا يفطرن الصيام التي والحجامة والاحتلام ، ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن شهوة بالمباشرة (وكذا إذا نظر إلى امرأة فأمنى) لما بينا فصار كالمتفكر إذا أمنى

معه الإفساد ، ولا يلزم من كونه عذر فيما يكتر وجوده مثله فيما لا يكتر ، ولأن الوصول إلى الجوف مع التذكر في الخطأ ليس إلا لتقصيره في الاحتراز فيناسب الفساد إذ فيه نوع إضافة إليه بخلاف النسيان ، فإنه برئته مندفع إليه من قبل من الإمساك حقه تعالى وتقدس ، فكان صاحب الحق هو المفوت لما يستحقه على الخلوص ، ولذا أضافه عليه الصلاة والسلام إليه تعالى حيث قال « تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته إلى المكلف فلا يكون ملزماً عليه شيئاً إذ لم يقع من جهته تفويت ، فظهر ظهوراً ساطعاً عدم لزوم اعتبار الصوم قائماً مع الخطأ والإكراه لاعتباره قائماً مع النسيان ، وصاراً مع الناسي كالمقيد مع المريض في قضاء الصلاة التي صليهاها قاعدين حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض ، وحكم النائم إذا صب في حلقه ما يفطر حكم المكروه فيفطر . واعلم أن أبا حنيفة كان يقول أولاً : في المكروه على الجماع : عليه القضاء والكفارة لأنه لا يكون إلا بانتشار الآلة وذلك أمانة الاختيار ، ثم رجع وقال : لا كفارة عليه ، وهو قولهما لأن فساد الصوم يتحقق بالإيلاج وهو مكروه فيه مع أنه ليس كل من انتشر آله يجامع (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لا يفطرن الصيام ») رواه الترمذى « ثلاث لا يفطرن الصائم : الحجامة ، والتي ، والاحتلام » وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه وهو ضعيف ، وذكره البزار من حديث أخى عبد الرحمن وهو أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه مسنداً ، وضعفه أيضاً أحمد كابن معين لسوء حفظه ، وإن كان رجلاً صالحاً ، وقال النسائي : ليس بالقوى ، وأخرجه الدارقطني بطريق آخر فيه هشام بن سعد عن زيد بن أسلم ، وهشام هذا ضعفه النسائي وأحمد وابن معين ولينه ابن عدى وقال : يكتب حديثه ، وقال عبد الحق : يكتب حديثه ، ولا يحتج به ، لكن قد احتج به مسلم ، واستشهد به البخارى . ورواه البزار أيضاً من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث لا يفطرن الصائم : التي ، والحجامة ، والاحتلام » قال : وهذا من أحسنها إسناداً وأصحها اه . وفيه سليمان بن حبان قال ابن معين : صدوق وليس بحجة . وأخرجه الطبراني من حديث ثوبان ، وقال : لا يروى عن ثوبان إلا بهذا الإسناد ، تفرد به ابن وهب . فقد ظهر أن هذا الحديث يجب أن يرتقى إلى درجة الحسن لتعدد طرقه ، وضعف رواته إنما هو من قبل الحفظ لا العدالة فالتضايف دليل الإضافة في خصوصه ، والمراد من التي ما ذرع الصائم على ما سيظهر (قوله وكذا إذا نظر إلى امرأة) بشهوة إلى وجهها أو فرجها كمر النظر أولاً لا يفطر إذا أنزل (لما بينا) أنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في قوله :

بالدلالة لأنه ليس في معنى النسيان ، فإن النسيان غالب الوجود ، والخطأ والإكراه ليسا كذلك (ولأن النسيان من قبل صاحب الحق) بخلاف غيره ، (فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة) فإن المقيد إذا صلى قاعداً بعذر المقيد فقبى بخلاف المريض (فإن نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لا يفطرن الصيام : التي ، والحجامة ، والاحتلام ») ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه (أما الأول فلعدم إيلاج الفرج في الفرج وأما الثانى فلعدم الإنزال عن شهوة بالمباشرة ، أعنى بمس الرجل المرأة (وكذا إذا نظر إلى) وجه (امرأة) أو فرجها (فأمنى) أى أنزل المنى لا يفطر (لما بينا) أنه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى (فصار كالمتفكر) في امرأة

وكالمستمنى بالكف على ما قالوا (ولو اذّهن لم يفطر) لعدم المنافى (وكذا إذا احتجم) لهذا ولما روينا (ولو اكتحل لم يفطر) لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينفذ

إذا كرره فأنزل أفطر. وما روى عنه عليه الصلاة والسلام «لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى» والمراد به الحل والحرمة، وليس يلزم من الخطر الإفطار بل إنما يتعلق بفوات الركن، وهو بالجماع لا بكل إنزال لعدم الفطر فيما إذا أنزل بالتفكر في جمال امرأة فإنه لم يفطر. وغاية ما يجب أن يعتبر معنى الجماع كالجماع، وهو أيضاً منتفٍ لأنه الإنزال عن مباشرة لا مطلقاً لما ذكرنا (قوله على ما قالوا) عاداته في مثله إفادة الضعف مع الخلاف. وعامة المشايخ على الإفطار. وقال المصنف في التجنيس: أنه المختار كأنه اعتبرت المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أصم من كونها مباشرة الغير أولاً بأن يراد مباشرة هي سبب الإنزال سواء كان ما بوشر مما يشتهي عادة أو لا، ولهذا أفطر بالإنزال في فرج البهيمة والميتة وليس مما يشتهي عادة، هذا ولا يحل الاستمنا بالكف ذكر المشايخ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال «ناكح اليد ملعون»، فإن غلبته الشهوة ففعل لإرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب (قوله لهذا) أي عدم المنافى (ولما روينا) من حديث «ثلاث لا يفطرن الصائم» ومذهب أحمد أن الحجامة تفطر لقوله عليه الصلاة والسلام «أفطر الحاجم والمحجوم» رواه الترمذى، وهو معارض بما روينا، وبما روى «أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم» رواه البخارى وغيره. وقيل لأنس: أكنتم تكبرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: لا إلا من أجل الضعف. رواه البخارى. وقال أنس: أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فربّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أفطر هذا ثم رخص عليه الصلاة والسلام في الحجامة بعد للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم. رواه الدارقطنى وقال في رواته: كلهم ثقات ولا أعلم له علة (قوله ولو اكتحل لم يفطر) سواء وجد طعمه في حلقه أولاً لأن الموجود في سئلته أثره داخلاً من المسام والفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذى هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع في الماء يجرد برده في بطنه ولا يفطر، وإنما كره أبو حنيفة ذلك أعنى الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من إظهار الضمجر في إقامة العبادة لا لأنه قريب من الإفطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الأصح أنه لا يفطر. وقيل: يفطر لتحقق وصول دم إلى بطن من بطونه، وهو

حسناً إذا أمني (وكالمستمنى بالكف) يعنى إذا عالج ذكره بكفه حتى أمني لم يفطر (على ما قالوا) أي المشايخ، وهو قول أبي بكر الإسكاف، وأبى القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى. وعامتهم على أنه يفسد صومه. قال المصنف في التجنيس: الصائم إذا عالج ذكره بيده حتى أمني يجب عليه القضاء هو المختار لأنه وجد الجماع معنى. قيل فيه نظر لأن معنى الجماع يعتمد المباشرة على ما قلنا ولم يوجد، وأجيب بأن معناه وجد ما هو المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة، وهل يحل له أن يفعل ذلك إن أراد الشهوة؟ لا يحل لقوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون وإن أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال» (ولو اذّهن أو احتجم لم يفطر لعدم المنافى) وقوله (ولما روينا) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام «ثلاث لا يفطرن الصائم» الحديث (ولو اكتحل لم يفطر) وإن وجد طعمه في حلقه (لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ) فما وجد في حلقه من طعمه إنما هو أثره لا عينه. فإن قيل: لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع. أجاب بأن الدمع يترشح كالعرق: يعنى أنه داخل من

كما لو اغتسل بالماء البارد (ولو قبّل لا يفسد صومه) يريد به إذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لأن الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي في موضعه إن شاء الله . (وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة) لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً ، أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تندري بالشبهات كالحدود (ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه) أى الجماع أو الإنزال (ويكره إذا لم يأمن) لأن عينه ليس بمفطر وربما يصير فطراً بعاقبته فإن أمن يعتبر عينه وأبيح له ، وإن لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له ، والشافعي أطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا

قول مالك وسند ذكر الخلاف فيها (قوله بخلاف الرجعة الخ) أى لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعاً وبالقبلة أيضاً مع شهوة ينتشر لها الذكر تثبت حرمة أمهات القبلة وبناتها (لأن الحكم) وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة (أدير على السبب) لأنه يؤخذ فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة إلى الشبهة فأقيم السبب فيه مقام المسبب أعنى الوطء (قوله أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تندري بالشبهات) فكانت عقوبة وهو أعلى عقوبة للإفطار في الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجنابة ، ولو قال بالوأو كانا تعليلين وهو أحسن ويكون نفس قوله فتفتقر إلى كمال الجنابة تعليلاً أى لا تجب لأنها تفتقر إلى كمال الجنابة إذ كانت أعلى العقوبات في هذا الباب ، ولأنها تندري بالشبهات وفي كون ذلك مفطراً شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب (قوله لأن عينه) ذكر على معنى التقبيل . وفي الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام : كان يقبل ويباشر وهو صائم » وعن أم سلمة رضي الله عنها « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم » متفق عليه ، والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل

المسام والداخل منها لا ينافي (كما إذا اغتسل بالماء البارد) فوجد برودة الماء في كبده . فإن قيل : هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل . وذلك لما روى معبد بن هوذة الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « عليكم بالإثم المروء وقت النوم وليتقه الصائم » . أجيب بأن النبي صلى الله عليه وسلم نذب إلى صوم عاشوراء والاكتحال فيه . وقد أجمعت الأمة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجح على الأول (ولو قبل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافي صورة ومعنى) على ما ذكرنا (بخلاف الرجعة والمصاهرة) فإنهما يثبتان بالقبلة بالشهوة وكذا بالمس وإن لم ينزل (لأن حكمهما أدير على السبب) يثبت بسبب الجماع ، كما يثبت به ، ولهذا يتعلق بعقد النكاح لأن مبناهما على الاحتياط ، أما فساد الصوم فإنه يتعلق بالجماع إما صورة أو معنى لا بسببه حتى لم يفسد بعقد النكاح ، وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد الصوم . وقوله (على ما يأتي في موضعه) أى في باب الرجعة (وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع) وهو قضاء الشهوة بالمباشرة (ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تندري بالشبهات كالحدود) وهذا لأن الكفارة أعلى عقوبات المفطر لإفطاره فلا يعاقب بها إلا بعد بلوغ الجنابة نهايتها ولم تبلغ نهايتها لأن ههنا جنابة من جنسها أبلغ منها ، وهى الجماع صورة ومعنى . وقوله (ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه) اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد فقال بعضهم : أراد به الأمن عن الوقوع في الجماع ، وقال بعضهم : أراد به الأمن من خروج المنى . وقوله (ويكره إذا لم يأمن) واضح . وقوله (والشافعي أطلق فيه في الحالين) أى في جواز القبلة في حال أمنه على نفسه وعدمه (والحجة عليه ما ذكرنا) يعنى قوله لأن

(قوله اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد رحمه الله فقال بعضهم الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه ليس فيه بيان مرجع الضمير

والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنة (ولو دخل حلقة ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر) وفي القياس يفسد صومه لو وصل المفطر إلى جوفه ، وإن كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة . وجه الاستحسان أنه لا استطاع الاحتراز عنه فأشبهه الغبار والدخان ، واختلفوا في المطر والثلج ، والأصح أنه يفسد لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف (ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر وإن كان كثيرا يفطر) وقال زفر : يفطر في الوجهين لأن الفم

(قوله مثل التقبيل) وروى أبو داود بإسناد جيد عن أبي هريرة « أنه عليه الصلاة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له ، وأتاه آخر فنهاه . فإذا الذي رخص له شيخ ، والذي نهاه شاب » وهذا يفيد التفصيل الذي اعتبرناه (والمباشرة كالتقبيل في ظاهر الرواية خلافاً لمحمد في المباشرة الفاحشة) وهي تجردهما متلازق البطينين ، وهذا أخص من مطلق المباشرة وهو المفاد في الحديث ، فجعل الحديث دليلاً على محمد محل نظر ، إذ لا عموم للفعل المثبت في أقسامه بل ولا في الزمان وفهمه فيه من إدخال الراوى لنقطة كان على المضارع . وقول محمد وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة (قوله لأنها قلما تخلو عن الفتنة) قلنا : الكلام فيما إذا كان بحال يأمن . فإن خاف قلنا بالكراهة والأوجه الكراهة لأنها إذا كانت سبباً غالباً تنزل سبباً فأقل الأمور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل ، كما هو قواعد الشرع (قوله فأشبهه الغبار والدخان) إذا دخلا في الحلق فإنه لا استطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم وصار أيضاً كبلى يبقى في فيه بعد المضغضة ، ونظيره في الخزانة إذا دخل دموعه أو عرقه حلقة وهو قليل كقطرة أو قطرتين لا يفطر ، وإن كان أكثر بحيث يجد ملوحته في الحلق فسد وفيه نظر لأن القطرة يجد ملوحتها ، فالأولى عندى الاعتبار بوجود الملوحة لصحيح الحس ، لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك القدر ، وما في فتاوى قاضيه خان : لو دخل دموعه أو عرق جبينه أو دم رعاfe حلقة فسد صومه يوافق ما ذكرته ، فإنه علق بوصوله إلى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك (قوله إذا آواه خيمة أو سقف) يقتضى أنه لو لم يقدر على ذلك بأن كان سائراً مسافراً لم يفسد ، فالأولى تعليل الإمكان بتيسر طبق الفم وفتح أحيانا مع الاحتراز عن الدخول ، ولو دخل فيه المطر فابتلعه لزمته الكفارة ، ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقة إن ساوى الريق فسد وإلا لا ، ولو استنشم المخاط من أنفه حتى أدخله إلى فيه وابتلعه عمدا لا يفطر ، ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه إن كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما في فيه كالخيط فاستشربه

عينه ليس بمفطر الخ (والمباشرة الفاحشة) وهي أن يعانقها متجردين ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها (مثل التقبيل في ظاهر الرواية) يكره إذا لم يأمن ولا يكره إذا أمن (وعن محمد) وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة (أنه كره المباشرة الفاحشة) للصائم (لأنها قلما تخلو عن الفتنة) . وقوله (واختلفوا) يعنى المشايخ (في المطر والثلج) فقال بعضهم : المطر يفسد والثلج لا يفسد ، وقال بعضهم : على العكس ، وقال عامتهم بإفسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى (وإمكان الاحتراز عنه إذا آواه خيمة أو سقف ، ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر ، وإن كان كثيرا يفطر) وقال زفر : يفطر في الوجهين لأن الفم

بل بيان مفعول آمن كما لا يخفى (قال المصنف : لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف) أقول : قال ابن العز : في تعليقه نظر ، فإنه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف ، ولو علل بإمكان الاحتراز عنه بضم فه لكان أظهر اه . وفيه تأمل .

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة . ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لأنه لا يبقى فيما بين الأسنان ، والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل (وإن أخرجه وأخذه بيده ثم أكله ينبغي أن يفسد صومه) لما روى عن محمد : أن الصائم إذا ابتلع سمسة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لأنها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر عليه الكفارة أيضا لأنه طعام متغير ، ولأبي يوسف : أنه يعافه الطبع (فإن ذرعه إلى أن لم يفطر)

لم يفطر ، وإن كان انقطع فأخذه وأعادته أفطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره . ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر ، ولو اختلط بالريق لون صبغ لإبريسم يعمل مخرجا للخيوط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه أفطر (قوله له حكم ظاهر) فالإدخال منه كالإدخال من خارجه ولو شد الطعام بخيط فأرسله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه إلا إذا انفصل منه شيء (قوله ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد بالريق ، وإنما اعتبر تابعا لأنه لا يمكن الامتناع عن بقاء أثر ما من الماء كل حوالى الأسنان وإن قل . ثم يجرى مع الريق التابع من محله إلى الخلق ، فامتنع تعليق الإفطار بعينه فيعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لأنه اعتبر كثيرا في فصل الصلاة ، ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه إلى الاستعانة بالريق أولا ، الأول قليل ، والثاني كثير ، وهو حسن لأن المانع من الحكم بالإفطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه ، وذلك فيما يجرى بنفسه مع الريق إلى الجوف لافيا يتعمد في إدخاله لأنه غير مضطر فيه (قوله ثم أكله ينبغي أن يفسد) المتبادر من لفظة أكل المضغ والابتلاع أو الأعم من ذلك . ومن مجرد الابتلاع فيفيد حيث خلاف ما في شرح الكنز أنه إذا مضغ ما أدخله وهو دون الحمصة لا يفطره ، لكن تشبيهه بما روى عن محمد رحمه الله من عدم الفساد في ابتلاع سمسة بين أسنانه ، والفساد إذا أكلها من خارج وعدمه إذا مضغها يوجب أن المراد بالأكل الابتلاع فقط وإلا لم يصح إعطاء النظر ، وفي الكافي في السمسة قال : إن مضغها لا يفسد إلا أن يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جدا فليكن الأصل في كل قليل مضغه ، وإذا ابتلع السمسة حتى فسد هل تجب الكفارة ؟ قيل : لا ، والمختار وجوبها لأنها من جنس ما يتغذى به ، وهو رواية عن محمد ، (قوله ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) فصار نظير التراب ، وزفر يقول : بل نظير اللحم المتين ، وفيه تجب الكفارة ، والتحقيق أن

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة (ولو أكل القليل من خارج أفطر على ما يذكر فكلنا إذا أكل من فيه (ولنا أن القليل تابع لأسنانه) لأنه لا يمكن الاحتراز عنه فكان (بمنزلة ريقه) ولو ابتلع ريقه لم يفسد (بخلاف الكثير لأنه لا يبقى بين الأسنان) فكان الاحتراز عنه ممكنا (والفاصل) إن كان (مقدار الحمصة) فهو كثير (وما دونها قليل) بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فإنه الفاصل بين القليل والكثير ، وهو داخل في القليل لأنه أخذ من قدر موضع الاستنجاء ، وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالإجماع ، حتى لم يفترض الاستنجاء واكتفى في إقامة سنة الاستنجاء بالحجر والمدر ، وهو لا يقلع النجاسة فصار قدر الدرهم معفو في غير موضع الاستنجاء أيضا قياسا عليه ، وأما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى في فرج الأسنان غالبا فلا يمكن إلحاقه بالريق فصار كثيرا . وقوله (وإن أخرجه وأخذه بيده ظاهر ، وقوله (لأنه طعام متغير) فصار كاللحم المتين (ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) أى يكرهه فصار من جنس مالا

(قال المصنف : ولنا أن القليل تابع للأسنان بمنزلة ريقه) أقول : الأظهر أن يقول تابع لريقه ، ولا يظهر التعليل بكونه تابعا لأسنانه لأنه لا يبتلع أسنانه ليكون القليل تابعا لها وإنما يبتلع ريقه .

لقوله صلى الله عليه وسلم «من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء» ويستوى فيه ملء الفم فما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند أبي يوسف رحمه الله لأنه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل

المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهد ومعرفة بأحوال الناس وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجنابة فينظر في صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف ، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر رحمه الله. ولو ابتلع حبة عنب ليس معها تفريقها فعليه الكفارة، وإن كان معها اختلفوا فيه وإن مضغها وهو معها فعليه الكفارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج أصحاب السنن الأربعة واللفظ للترمذي عنه عليه الصلاة والسلام « من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض » . وقال : حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من حديث عيسى بن يونس . وقال البخاري : لا أراه محفوظا لهذا ، يعني للغرابة ولا يقدح في ذلك بعد تصديقه الراوي فإنه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطني . وقال : رواه كلهم ثقات ، ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجه ، ورواه الحاكم ، وسكت عليه ورواه مالك في الموطأ موقوفا على ابن عمر ، ورواه للنسائي من حديث الأوزاعي موقوفا على أبي هريرة ، وقفه عبد الرزاق على أبي هريرة وعلى أيضا . وما روى في سنن ابن ماجه « أنه عليه الصلاة والسلام خرج في يوم كان يصومه فدعا بإناء فشرب ، فقلنا : يا رسول الله إن هذا يوم كنت تصومه ، قال : أجل ولكنني قنت » محمول على ما قبل الشروع أو عروض الضعف ، ثم الجمع بين آثار الفطر مما دخل وبين آثار القيء أن في القيء يتحقق رجوع شيء مما يخرج وإن قل فلا اعتبار به فطر وفيما إذا ذرعه إن تحقق ذلك أيضا لكن لا يصنع له فيه ولا غيره من العباد فكان كالنسيان لا الإكراه والخطأ (قوله فلو عاد) أي القيء الذي ذرعه . وجهه أنه إما أن ذرعه القيء أو استقاء وكل منهما إما ملء الفم أو دونه ، والكل إما أن يخرج أو عاد أو أعاده ، فإن ذرعه وخرج لا يفطر قل أو أكثر لإطلاق ما روينا وإن عاد بنفسه وهوذا كر للصوم إن كان ملء الفم فسد صومه عند أبي يوسف لأنه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل ، وعند محمد لا يفسد ، وهو الصحيح لأنه لم توجد صورة الإفطار وهو الابتلاع ولا معناه إذ لا يتغذى به ، فأصل أبي يوسف في العود والإعادة اعتبار الخروج وهو بملء الفم ، وأصل محمد فيه الإعادة قل أو أكثر وإن أعاد فسد بالاتفاق عند أبي يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا ، وعند محمد للصنع وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد بالاتفاق وإن أعاده لم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله . وهو المختار ، لعدم الخروج شرعا ، وفسد عند محمد لوجود الصنع ، وإن استقاء عمدا .

يتغذى به كالتراب . قال (فإن ذرعه القيء) ذرعه القيء سبق إلى فيه وغلبه فخرج وهو لا يفسد الصوم (لقوله عليه الصلاة والسلام « من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » الحديث) وقاء واستقاء ممدودان ، يقال : قاء ما أكل : إذا ألقاه ، واستقاء وتقيأ تكلف في ذلك ، وكلامه واضح إلا في مواضع نبيه عليها . وقوله (ويستوى فيه) أي في القيء الذي ذرعه . وقوله (فلو عاد) يعني ما ذرعه .

(١) قوله (تفروقا) بالفم قمع التمرة أو ما يلتزق به قمعها والجمع تفاريق ، كذا في القاموس . قال في البحر : وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالمنقود من حب العنب وثقبه مسدودة به اه . من هامش بعض النسخ .

وعند محمد لا يفسد لأنه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لأنه لا يتغذى به عادة، وإن أعاده فسد بالإجماع لوجود الإدخال بعد الخروج فتتحقق صورة الفطر. وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لأنه غير خارج ولا صنع له في الإدخال، وإن أعاده فكذلك عند أبي يوسف لعدم الخروج، وعند محمد رحمه الله يفسد صومه لوجود الصنع منه في الإدخال (فإن استقاء عمدا ملء فيه فعلية القضاء) لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة وإن كان أقل من ملء الفم فكذلك عند محمد رحمه الله لإطلاق الحديث، وعند أبي يوسف رحمه الله لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم إن عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج، وإن أعاده فعنه: أنه لا يفسد لما ذكرنا،

وخرج إن كان ملء الفم فسد صومه بالإجماع لما روينا ولا يتأتى فيه تفريع العود والإعادة لأنه أفطر بمجرد التي قبلهما، وإن كان أقل من ملء فيه أفطر عند محمد لإطلاق ما روينا ولا يتأتى فيه التفريع أيضا عنده، ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار عند بعضهم، لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي، ثم إن عاد بنفسه لم يفطر عند أبي يوسف فلا يتحقق الدخول لعدم الخروج، وإن أعاده فعنه روايتان: في رواية لا يفطر لعدم الخروج، وفي رواية يفطر لكثرة الصنع، وزفر مع محمد في أن قليله يفسد الصوم جريا على أصله في انتقاض الطهارة بقليله (قوله وعند محمد لا يفسد) ذكرنا أنه الصحيح (قوله عادة) قيد به لأنه مما يتغذى به فإنه بحسب الأصل مطعوم، فإذا استقر في المعدة يحصل به التغذية، بخلاف الحصى ونحوه، لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع (قوله فكذلك عند أبي يوسف) تقدم أنه المصحح (قوله فإن استقاء عمدا) قيد به ليخرج ما إذا استقى ناسيا لصومه فإنه لا يفسد به كغيره من المفطرات (قوله وعند أبي يوسف لا يفسد) صححه في شرح الكنز، وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية: أعنى من حيث الإطلاق فيها، وهذا كله إذا كان التيء طعاما أو ماء أو مرة، فإن كان بلغما فغير مفسد للصوم عند أبي حنيفة ومحمد، خلافا لأبي يوسف إذا ملأ الفم بناء على قوله إنه ناقض. ويظهر أن قوله هنا أحسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة، وذلك لأن الإفطار إنما ينط بما يدخل أو بالتيء عمدا، إما نظرا إلى أنه يستلزم عادة دخول شيء أولا باعتباره بل ابتداء شرع تفطيره بشيء آخر من غير أن يلحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا أو طاهرا، فلا فرق بين البلغم وغيره حينئذ، بخلاف نقض الطهارة، ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وإن كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه، كما

وقوله (وعند محمد لا يفسد) قيل: وهو الصحيح لأنه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا. وقوله (لأنه غير خارج) تعليل أبي يوسف وقوله (ولا صنع له في الإدخال) تعليل محمد. وقوله (فإن استقاء عمدا) يشير إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا. وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام «ومن استقاء عمدا فعليه القضاء». وقوله (فعنه) أي عن أبي يوسف. وقوله (لما ذكرنا) يريد به عدم الخروج

قوله (وقوله فإن استقاء عمدا يشير: إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا) أقول: وهذا الكلام يظهر ضعف ما ذكره الإثنائي أن ذكر العمد تأكيد، لأن الإستقاء استعمال من التيء وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف إلا بالمعنى. فتأمل.

وعنه: أنه يفسد فألحقه بملء الفم لكثرة الصنع، قال: (ومن ابتلع الحصة أو الحديد أظفر) لوجود صورة الفطر (ولا كفارة عليه). لعدم المعنى (ومن جامع في أحد السبيلين عامدا فعليه القضاء) استدراكا للمصلحة الفاتنة (والكفارة) لتكامل الجناية ولا يشترط الإنزال في المحلين

نقل من خزانة الأكل (قوله لعدم المعنى) أى معنى الفطر وهو إيصال ما فيه نفع البدن إلى الجوف سواء كان بما يتغذى به أو يتداوى به فقصرت الجناية فانتفتت الكفارة، وكل مالا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب، كذلك لا تجب فيه الكفارة، ولا تجب في الدقيق والأرز والعجين إلا عند محمد رحمه الله، ولا في الملح إلا إذا اعتاد أكله وحده. وقيل: تجب في قليله دون كثيره، ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل إذا لم يدرك، ولا هو مطبوخ، ولا في ابتلاع الحوزة الرطبة، وتجب لو مضغها وبلغ اليابسة ومضغها على هذا، وكذا يابس اللوز والبندق والفسق. وقيل: هذا إن وصل القشر أولا إلى حلقه، أما إذا وصل اللب أولا كفر، وفي ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لأنها تؤكل كما هي، بخلاف الحوزة فلذا افرقا، وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمان والبيضة كالحوزة. وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة، والهيلجة. روى هشام عن محمد وجوب الكفارة، وتجب بأكل اللحم النىء، وإن كان ميتة منتنة إلا إن دود فلا تجب. واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب، فإن كان قديدا وجبت بلا خلاف، وتجب بأكل الخنطة وقضمها لا إن مضغ قمحة للتلاشى وتجب بالطين الأرمنى وبغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لم يعتده، ولا بأكل الدم إلا على رواية. ولو مضغ لقمة ناسيا فتذكر فابتلعها قبل تجب، وقيل لا وقيل، إن ابتلعها قبل أن يخرجها إلا إن أخرجها ثم ابتلعها، وقيل بالعكس، وصححه أبو الليث لأنها بعد إخراجها تعاف وقبله تلذ، وقيل إن كانت سخنة بعد فعله لا إن تركها بعد الإخراج حتى بردت لأنها حينئذ تعاف لا قبله، فالخاصل أن المنظور إليه عند الكل في السقوط العيافة غير أن كلا وقع عنده أن الاستكراه إنما يثبت عند كذا لا كذا (قوله فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفاتنة والكفارة) فلو كفر بالصوم فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء منها قالوا يجوز به، وقد قدمناه. وفي تصويره عندى ضرب إشكال لأنه يفتقر إلى النية لكل يوم، فإذا كان الواقع نيته في كل يوم القضاء والكفارة فإنما يصح بالترجيح على ما عرف فيما إذا نوى القضاء، وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء على قول أبي يوسف وأبي حنيفة، فإنهما يرجحان في مثله ورجحا في هذه القضاء بأنه حق الله تعالى، بخلاف كفارة الظهار فإنها يتوصل بها إلى حق نفسه فيرجع القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه، بخلاف كفارة الفطر، وإذا كان كذلك فيقع اليوم الأول عن القضاء وما بعده عن الكفارة، لأنه لم يبق عليه قضاء فيلغوا جمع القضاء مع الكفارة، ولو كان الواقع نية ذلك في اليوم الأول فقط فهكذا، أو في

(وعنه) أى عن أبي يوسف. وقوله (لكثرة الصنع) وهو صنع الاستقاء وصنع الإعادة (ومن ابتلع الحصة أو الحديد أظفر لوجود صورة الفطر) بإيصال الشيء إلى باطنه (ولا كفارة عليه لعدم المعنى) أى معنى الفطر وقد تقدم أن الكفارة أقصى عقوبة في الإفطار فيحتاج إلى كمال الجناية لأن نقصانها شبهة العدم وهى تندرى بالشبهات، وقال مالك: تجب عليه لأنه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده. وقوله (ومن جامع عمدا)

(قال المصنف: استدراكا للمصلحة الفاتنة) أقول: فإن الحكيم أمر بأداء العبادة في هذا اليوم، وأمره لا يخلو عن حكمة ومصلحة، فإذا فوته

اعتبارا بالاغتسال ، وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق ذونه وإنما ذلك شيع ، وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يجب

الأخير فقط تعين الأخير للقضاء للغو جمع الكفارة إذ لم يبق عليه كفارة ، ولو وقع ذلك في أثناء المدة تعين اليوم الذي نوى كذلك للقضاء وبطل ما قبله ، وإن كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستئناف ، ولو جامع مرارا في أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة ، ولو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية . وروى زفر عن أبي حنيفة : إنما عليه كفارة واحدة ، ولو جامع في رمضان فعله كفارتان ، وإن لم يكفر للأول في ظاهر الرواية ، وعن محمد كفارة واحدة ، وكذا رواه الطحاوي عن أبي حنيفة رحمه الله ، وعند الشافعي تتكرر في الكل لتكرر السبب ، ولنا إطلاق جوابه عليه الصلاة والسلام للأعرابي بإعتاق رقبة ، وإن كان قوله « وقعت على امرأتى » يحتمل الوحدة والكثرة ولم يستفسر ، فدل أن الحكم لا يختلف ، ولأن معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات ، والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بأن الزجر لم يحصل بالأول ، ولو أفطر في يوم فأعتق ثم أفطر في آخر فأعتق ثم استحققت الرقبة الأولى أو الثانية لاشيء عليه لأن المتأخر يجزيه ، ولو استحققت الرقبة الثالثة فعليه إعتاق واحدة لأن ما تقدم لا يجزى عما تأخر ، ولو استحققت الثانية أيضا فعليه واحدة للثاني والثالث ، ولو استحققت الأولى أيضا فكذلك ، وهذا لأن الإعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر بشيء فعليه كفارة واحدة ، ولو استحققت الأولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالثة لأن الثانية كفت عن الأولى ، والأصل أن الثاني يجزى عما قبله لا عما بعده ، ولو أفطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم في يومه سافر لم تسقط عنه ، ولو مرض فيه سقطت لأن المرض معنى يوجب تغير الطبيعة إلى الفساد يحدث أولا في الباطن ثم يظهر أثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر أنه كان المرخص موجودا وقت الفطر فنع انعقاده موجبا للكفارة . أو نقول : وجود أصله شبهة ، وهذه الكفارة لا تجب معها ، أما السفر فبنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ، ولو أفطرت ثم حاضت أو نفست لا كفارة لأن الحيض دم يجتمع في الرحم شيئا فشيئا حتى يتبها للبروز فلما برز من يومه ظهر تهيؤه ويحب الفطر ، أو تهيؤ أصله فيورث الشبهة ، ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط الكفارة عند أبي يوسف ، وهو الصحيح خلافا لزفر ، ولو جرح نفسه فرض مرضا مرخصا اختلف المشايخ ، والمختار لا تسقط لأن المرض من الجرح ، وإنه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي (قوله وإنما ذلك شيع) أفاد تكامل الجنابة قبله فبمجرد الإيلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والإنزال شيع أكمل ، ولا

ظاهر ، وقوله (اعتبارا بالاغتسال) يعني أنه إذا أدخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة . فإن قيل : الكفارة تندري بالشبهات ، وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة ، والاغتسال يجب بالاحتياط ، فقياس أحدهما على الآخر لا يكون صحيحا . فالجواب : أنا نمنع انتفاء معنى الجماع لأن قضاء الشهوة يتحقق دون الإنزال ، والإنزال شيع وليس بشرط ، ألا ترى أن من أكل لقمة وجبت عليه الكفارة ، وإن لم يوجد الشيع ، وإلى هذا أشار بقوله (وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق ذونه) ولو جامع في الموضع المكروه فعن أبي حنيفة

في هذا اليوم يقضيه ليتدارك تلك الحكمة والمصلحة (قال المصنف : اعتبارا بالاغتسال) أقول : الأول أن يعتبر بالحد الذي يندري بالشبهات إذ الاغتسال مما يجب بالاحتياط كما سبق (قوله فالجواب أنا نمنع الخ) أقول : لم يأت بالجواب عن عدم صحة القياس فتأمل .

الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتباراً بالحد عنده . والأصح أنها تجب لأن الجنابة متكاملة لقضاء الشهوة (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل أولم ينزل) خلافاً للشافعي رحمه الله ؛ لأن الجنابة تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد ، ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة . وقال الشافعي رحمه الله في قول : لا تجب عليها لأنها متعلقة بالجماع وهو فعله وإنما هي محل الفعل ، وفي قول : تجب ، ويتحمل الرجل عنها اعتباراً بماء الاغتسال . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنظم الذكور والإناث ، ولأن السبب جنابة الإفساد لأنفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة ، ولا يجري فيها التحمل (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

تتوقف الكفارة عليه كما بالأكل تجب بلقمة لا بالشبع ، ولأنه لما لم يشترط الإنزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندري بالشبهات ، فلأن لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي يحتاط في إثباتها أولى فعلم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد (قوله تجب على المرأة) لو قال : على المفعول به كان أفيد إذ يدخل الملاط به طائعا ، وفي الكافي : إن وطئ في الدبر ، فعن أبي حنيفة رحمه الله : لا كفارة عليهما لأنه لا يجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به إذ ليس فيه قضاء الشهوة . وعنه أن عليه الكفارة ، وهو قولهما وهو الأصح لأن الجنابة متكاملة ، وإنما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث أنه لا يفسد الفراش ولا عبرة في إيجاب الكفارة به (قوله وفي قول يتحمل) يعني إذا كفر بالمال (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ») الله أعلم به ، وهو غير محفوظ . وما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا » على الكفارة بالإفطار . فإن قيل : لا يفيد المطلوب لأنه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب

في وجوب الكفارة روايتان ، في رواية الحسن لا كفارة عليه (اعتباراً بالحد عنده) فإنه لم يجعل هذا الفعل جنابة كاملة في إيجاب العقوبة التي تندري بالشبهات وهذه عقوبة تندري بالشبهات كالحد ، وفي رواية أبي يوسف عنه أن عليه الكفارة وهو الأصح (لأنها جنابة متكاملة لقضاء الشهوة) وإنما يدعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث أنه لا يحصل به إفساد الفراش ، ولا معتبر به في إيجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة ، (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة عليه أنزل أولم ينزل) فإن أنزل فعليه القضاء لأنه فات صورة الكف فصار كالجماع فيما دون الفرج . وقال الشافعي : وجبت عليه الكفارة لأن السبب للكفارة عنده الجماع المعدم للصورة ، وقد وجد . ولنا أن الكفارة تعتمد الجنابة الكاملة (وتكملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد) ألا ترى أن الطباع السليمة تنفر عنها ، فإن حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة البشق أولفطر السفه فهو كمن يتكلف لقضاء شهوته بيده لا ثم جنابته في إيجاب الكفارة فكذلك هذا . وقوله (اعتباراً بماء الاغتسال) والمعنى : أن هذه مؤنة أوقعها الزوج فيها فيتحملها عنها كثر من ماء الاغتسال . (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنظم الإناث كالذكور) قال الله تعالى - ومن يقنت منكن - (ولأن سبب الكفارة جنابة إفساد الصوم لأنفس الوقاع) لأنه تصرف في ملكه (وقد شاركته في ذلك) فوجب عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الأول . وقوله (ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة ولا يجري فيهما التحمل) جواب عن قوله الثاني (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره . ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت ،

كون ذلك المفطر بأمر خاص لا بالأعم فلا دليل فيه أنه بالجماع أو بغيره فلا متمسك به لأحد ، بل قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل لحجيته مفسرا كذلك برواية من نحو عشرين رجلا عن أبي هريرة رضي الله عنه . قلنا : وجه الاستدلال به تعليقها بالإفطار في عبارة الراوي أعني أباهريرة ، إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ، أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار لا باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك ، وهذا كما قالوا في أصولهم في مسألة ما إذا نقل الراوي بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره ومثله بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا مثله بلا تفاوت لمن تأمل ، ولأن الحد يجب عليها إذا طوعته فالكفارة أولى على نظير ما ذكرناه آنفا فتكون ثابتة بدلالة نص حداه (قوله ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار) مأخوذ ذلك من الحديث الذي ذكره « من أفطر رمضان » الحديث ، وبما ذكرنا من قول أبي هريرة رضي الله عنه ، وروى الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتق » الحديث وأعله بأبي معشر ، وأخرج الدارقطني أيضا في كتاب العلال في حديث الذي وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب « أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله أفطرت في رمضان متممدا » الحديث وهذا مرسل سعيد ، وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل المرسل ، وعندنا هو حجة مطلقة ، وأيضا دلالة نص الكفارة بالجماع تفيد العلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ، ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت في الوقاع بالنص على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة) بيانه أن الأعرابي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائباً نادماً والتوبة رافعة للذنب بالنص ، ومع ذلك أوجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة ، فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس ، وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره (ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار في رمضان على وجه الكمال) وهو الإفطار صورة بإيصال شيء إلى الجوف ، ومعنى بقضاء الشهوة . لما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » ولم يبين السبب المفطر ، ولما روى « أن رجلا سأله فقال : يا رسول الله أفطرت في رمضان ، فقال عليه الصلاة والسلام : من غير مرض ولا سفر ؟ فقال نعم . فقال : أعتق رقبة » ولم يسأله عما أفطر به فدل على أن الحكم لا يختلف ، ألا ترى أنه سأل عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال (و) الجناية بالإفطار على وجه الكمال (قد تحققت) . فإن قيل : ما ذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة في الوقاع ومدعاكم الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول . أجيب بأن المقصود الأصلي هو ذلك ، وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفية . وعورض بأن الكفارة بنفس الوقاع لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع ، والجواب : أن تعلقيها به إما أن يكون من حيث إنه وقاع أو من حيث إنه وقاع في نهار رمضان ، فإن كان الأول فليس في الأصل بجناية

(قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع) أقول : في الحصر كلام حيث دل ما رواه من الحديثين على خلافه .

وبإيجاب الإعتاق تكفيرا عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية . ثم قال (والكفارة مثل كفارة الظهار) لما رويناه ، ولحديث الأعرابي « فإنه قال : يا رسول الله هلكت وأهلك . فقال : ماذا صنعت . قال : وقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا ، فقال صلى الله عليه وسلم : أعتق رقبة . فقال : لا أملك إلا رقبتى هذه ، فقال : صم شهرين متتابعين . فقال : وهل جاعنى ما جاعنى إلا من الصوم ؟ فقال : أطعم ستين مسكينا . فقال : لا أجد ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤتى بفرق من تمر . ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعا . وقال : فرقها على المساكين فقال : والله ما بين لابتي المدينة أحد أحوج منى ومن عيالى ، فقال : كل أنت وعيالك ، يجزيك ولا يجزى أحدا بعدك ، وهو حجة على الشافعى في قوله يخير لأن مقتضاها الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه

حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد ، أغنى بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ، ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن (قوله وبإيجاب الإعتاق الخ) جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة ، وهو غير دافع لكلامه لأنه يسلم أن هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة ، ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس يغنى القاعدة المستمرة في الشرع (قوله ولحديث الأعرابي) في الكتب الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : « أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم قال : هلكت ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتى في رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا ، قال اجلس ، فألقى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال : تصدق به ، قال : على أفقر منى يا رسول الله ؟ فوالله ما بين لابتيها يريد الحررتين ، أهل بيت أفقر من أهل بيتي ، فضحك عليه الصلاة والسلام حتى بدت ثناياه « وفي لفظ « أنياه » وفي لفظ « نواجذه » ثم قال : خذه فأطعمه أهلك « وفي لفظ لأبي داود زاد الزهرى : وإنما كان هذا رخصة له خاصة ، ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير . قال المنذرى : قول الزهرى ذلك دعوى لا دليل عليها ، وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير إلى عدم وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان بأى شئ أفطر . قال : لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله « كالمها أنت وعيالك » اهـ . وجمهور العلماء على قول الزهرى ، وأما رفع المصنف قوله « يجزيك

فلا يستلزمها ، وإن كان الثانى فهو مسلم ، وهو المطلوب لأنه جناية بالإفطار على وجه الكمال بجهة خاصة ، وإذا كان غيره في معناه ألحق به دلالة لاقياسا ، وتام تقريره المذكور في التقرير . وقوله (وبإيجاب الإعتاق تكفيرا) جواب عن قول الشافعى لارتفاع الذنب بالتوبة . وتقريره : لانسلم أن هذه الجناية ترتفع بالتوبة فإن الشرع لما أوجب الإعتاق كفارة لهذه الجناية علم أنها غير مكفرة لها كجناية السرقة والزنا ، حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل بالحد . وقوله (والكفارة مثل كفارة الظهار لما رويناه) يغنى من حديث أبي هريرة (ولحديث الأعرابي) وهو مشهور ظاهر . وقوله (بفرق) قد تقدم معناه . وقوله (وهو) أى حديث الأعرابي (حجة على الشافعى في قوله : يخير لأن مقتضاها الترتيب) وهو ظاهر (وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه) بقوله عليه الصلاة والسلام « صم شهرين متتابعين » قال في النهاية : مامعناه إن نسبة التخيير إلى الشافعى ، ونفي التتابع إلى مالك سهو ، بل الشافعى يقول بالترتيب كما نقول : دل على ذلك كتبهم وكتب أصحابنا ، والقائل بعدم التتابع هو ابن أبي ليلى القائل بالتخيير . احتج بحديث سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه « أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني أفطرت في رمضان ، فقال : أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكينا » وقلنا : حديث الأعرابي مشهور

(ومن جامع فيما دون الفرج فأنزله فعليه القضاء) لوجود الجماع معنى (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة (وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية فلا يلحق به غيره (ومن احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم «الفطر مما دخل»

ولا يجزئ أحدا بعدك» فلم ير في شيء من طرقه، وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين، وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل. قلنا: وإن لم يثبت فغاية الأمر أنه أخر عنه إلى الميسرة إذ كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه. وكذا قال الشافعي وغيره. والظاهر أنه خصوصية لأنه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث «فقد كفر الله عنك». وفي لفظ «وأهلك» ليس في الكتب الستة، لكن أخرج الدارقطني عن أبي ثور: حدثنا معلى بن منصور، حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال «جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هلكت وأهلك» الحديث. قال: تفرد أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله «وأهلك» وأخرجه البيهقي عن جماعة عن الأوزاعي عن الزهري وفيه «وأهلك». وقال: ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم هذه اللفظة، وكافة أصحاب الأوزاعي روه عنه دونها؛ واستدل الحاكم على أنها خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفيان روه دونها (قوله ومن جامع فيما دون الفرج) أراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه حينئذ التفخيز والتبطين، وعمل المرأتين أيضا كعمل الرجال جماع فيما دون الفرج لا قضاء على واحدة منهما إلا إذا أنزلت، ولا كفارة مع الإنزال (قوله فلا يلحق به غيره) في لزوم الكفارة بإفساده إذ القياس ممتنع، وكذا الدلالة لأن إفساد صوم غير رمضان ليس في معنى إفساد صوم رمضان من كل وجه بل ذاك أبلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان، ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بنفساد الحج الفرض، بل هو ثابت ابتداء بعلوم نص القضاء والإجماع (قوله أو أقطر في أذنه) سيقينه بما إذا كان دهنًا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «الفطر مما دخل») روى أبو يعلى الموصلي في مسنده: حدثنا أحمد بن منيع؛ حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال: حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة رضي الله عنها تقول: «دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا عائشة هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه، فقال:

لا يعارضه هذا الحديث، فيحمل على أن المراد به بيان ما به تتأدى الكفارة في الجملة لا التخيير. واحتج القائل بنى التتابع بالقياس على القضاء. وماروينا حجة عليه لأن القياس في مقابلة النص فاسد. قال (ومن جامع فيما دون الفرج فأنزله فعليه القضاء الخ) أراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو التفخيز والتبطين والجماع فيه جماع معنى فأوجب القضاء وليس به صورة فلا كفارة عليه (وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الكفارة في إفطار صومه وجبت بالنص على خلاف القياس فلا قياس، وليس غيره في معناه (لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية) لكونها جناية على الصوم والشهر جميعا وغيره جناية على الصوم وحده لأن الوقت غير متعين لذلك (فلا يلحق به غيره) بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوى فيها الفرض والنفل لأن وجوبها لحرمة العبادة وهما فيها سواء (ومن احتقن أو استعط) أي استعمل الدواء بالحقنة أو السعوط وهو الدواء الذي يصب في الأنف وهما على بناء الفاعل (أو أقطر في أذنه) على بناء المفعول قال صاحب النهاية: وكذا وجدت بخط شيخني (أفطر لقوله عليه الصلاة والسلام «الفطر مما دخل».) وكلامه واضح.

ولوجود معنى الفطر ، وهو وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة . (ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه) لانعدام المعنى والصورة . بخلاف ما إذا دخله الدهن (ولو داوى جائفة أو آمة بدواء

يا عائشة هل دخل بطنى منه شيء ؟ كذلك قبله الصائم . إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج » ولجهالة الموالات لم يثبتته بعض أهل الحديث ، ولا شك في ثبوته موقوفا على جماعة . ففي البخارى تعليقا : وقال ابن عباس وعكرمة ، « الفطر مما دخل وليس مما خرج » وأسند ابن أبى شيبة فقال : حدثنا وكيع عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « الفطر مما دخل وليس مما خرج » وأسند عبد الرزاق إلى ابن عباس رضى الله عنهما وقال : « إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج » . وروى أيضا من قول على رضى الله عنه قاله البيهقي ، وعلى كل حال يكون مخصوصا بحديث الاستقاء أو الفطر فيه باعتبار أنه يعود شيء وإن قل حتى لا يحس به ، كما ذكرنا من قريب (قوله ولوجود معنى الفطر) قد علمت أنه لا يثبت الفطر إلا بصورته أو معناه ، وقد مر أن صورته الابتلاع . وذكر أن معناه وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف فاقترضى فيما لو طعن برمح أو رمى بسهم فبقى الحديد في بطنه ، أو أدخل خشبة في دبره وغيبها ، أو احتشيت المرأة في الفرج الداخلى أو استنجى فوصل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان الصورة وهو ظاهر . والمعنى وهو وصول مافيه صلاح البدن من التغذية أو التداوى ، لكن الثابت في مسألتى الطعنة والرمية اختلاف ، وصحح عدم الإفطار جماعة . ولا أعلم خلافا في ثبوت الإفطار فيما بعدهما . بخلاف ما إذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج والماء لم يصل إلى كثير داخل فإنه لا يفسد . والحد الذى يتعلق بالوصول إليه الفساد قدر الحقنة ، قال في الخلاصة : وقلمما يكون ذلك اهـ . نعم لو خرج سومه فغسله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد ، فإن قام قبل أن ينشفه فسد صومه بخلاف ما إذا نشفه . لأن الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن يصل إلى الباطن يعود المقعدة . لا يقال : الماء فيه صلاح البدن . لأننا نقول : ذكروا أن إيصال الماء إلى هناك يورث داء عظيما . لا يقال : يحمل قولهم مافيه صلاح البدن على ما بحيث يصاح به وتندفع به حاجته وإن كان قد يحصل عنده ضرر أحيانا فيندفع إشكال الاستنجاء . لأننا نقول : قد علل المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة ، وذلك لإفادة أنه لم يصل إلى جوف دماغه مافيه صلاح البدن ، ولو كان المراد بما فيه صلاح البدن ما ذكرت لم يصح هذا التعليل ، وبسطه في الكافي فقال : لأن الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الأذن فلم يصل إلى الدماغ شيء يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد . فالأولى تفسير الصورة بالإدخال بصنعه كما هو في عبارة الإمام قاضيخان في تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد إذا أدخل الماء أذنه لا إذا دخل بغير صنعه كما إذا خاض نهرا حيث قال : إذا خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد صومه . وإن صب الماء فيها اختلفوا فيه

وقوله (وإن داوى جائفة أو آمة) الجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف ، والآمة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ

(قال المصنف : ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة) أقول : فإلى الجواب عن الحديث ؟

فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر) عند أبي حنيفة رحمه الله ، والذي يصل هو الرطب ، وقالوا : لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانتهام المنفذ مرة واتساعه أخرى ، كما في اليابس من الدواء . وله أن رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلا إلى الأسفل فيصل إلى الجوف ، بخلاف اليابس لأنه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فيها

والصحيح هو الفساد لأنه موصل إلى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن ، كما لو أدخل خشبة وغيرها إلى آخر كلامه ، وبه تندفع الإشكالات ، ويظهر أن الأصح في الماء التفصيل الذي اختاره القاضي رحمه الله ، فعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الفطر إما على معنى ما به في نفسه كما أوردناه في السؤال ، وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الإفساد في دخول الماء الأذن فيصبح التفصيل المذكور فيه . ووجهه أنه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة لخصوص مرض المحتقن أو أكل بعد الفجر وهو في غاية الشبع والامتلاء قريبا من التخممة ، فإن الأكل في هذه الحالة مضر ومع ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة ، وإما على حقيقة الإصلاح كما يفيد كلام الكافي والمصنف ، وعلى الأول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الأذن ، وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه . هذا ولو أدخل الإصبع في دبره أو فرجها الداخل لا يفسد الصوم إلا أن تكون مبلولة بماء أو دهن على المختار ، وقيل : يجب عليه الغسل والقضاء (قوله فوصل) أى الدواء (إلى جوفه) يرجع إلى الجائفة لأنها الجراحة في البطن (أو دماغه) يرجع إلى الآمة لأنها الجراحة في الرأس من أتمته بالعصا ضربت أم رأسه وهي الجلدة التي هي مجمع الرأس ، وحينئذ فلا تحرير في العبارة لأنه بعد أن أخذ الوصول في صورة المسألة يمتنع نقل الخلاف فيه ، إذ لا خلاف في الإفطار على تقدير الوصول ، إنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطبا فقال : يفطر للوصول عادة ، وقالوا : لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك ، وهو يقول : سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب ، وهو دليل الوصول فيحكم به نظرا إلى الدليل إذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس ، إذ لم يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر في الكتاب . وإذا حققت هذا التصوير علمت أن المذكور في ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب واليابس لا ينافي ما ذكره أكثر مشايخ بخارى ، كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الأئمة حيث قال : فرق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس ، وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى إذا علم أن اليابس وصل فسد ، وإن علم أن الرطب لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة ، فإنه لما بنى الفساد في الرطب على الوصول نظرا إلى دليله علم بالضرورة أنه إذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقيق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه ، فإن المراد بالدليل الأمانة وهي ما قدم يحزم بتخلف متعلقها مع قيامها ، كوقوف بغلة القاضي على بابه مع العلم بأنه ليس في داره وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم خلاف مقتضاه ، فإن الظن حينئذ يتعلق بشبوهة فالقسمان اللذان ذكرهما لا خلاف فيهما ، والخصر فيهما منتف إذ بقي ما إذا لم يعلم يقينا أحدهما ، وهو محل الخلاف فأقبحه حكما بالوصول نظرا إلى

(والذي يصل هو الرطب) وإنما قيد بالرطب لأن في ظاهر الرواية قرقابين الدواء الرطب واليابس ، وأكثر مشايخنا على أن العبرة بالوصول ، حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه ، وإن علم أن الرطب لم يصل إلى جوفه لم يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة ، فاليابس إنما يستعمل في الجراحة لاستمسك رأسها به فلا يتعدى إلى الباطن ، والرطب يصل إلى الباطن عادة فلهاذا فرق بينهما

(ولو أقطر في إجليله لم يفطر) عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف : يفطر ، وقول محمد مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبي يوسف أن بينه وبين الجوف منفذاً ، ولهذا يخرج منه البول ، ووقع عند أبي حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه ، وهذا ليس من باب الفقه (ومن ذاق شيئاً بفيه لم يفطر) لعدم الفطر صورة ومعنى (ويكره له ذلك) لما فيه من تعريض الصوم على الفساد (ويكره للمرأة أن تمضغ لصبيها الطعام

دليله ونفيه) قوله ولو أقطر في إجليله لم يفطر عند أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف : يفطر ، وقول محمد مضطرب فيه (والإقطار في أقبال النساء قالوا أيضاً هو على هذا الخلاف ، وقال بعضهم : يفسد بلا خلاف لأنه شبيه بالحقنة قال في المبسوط : وهو الأصح (قوله فكأنه وقع الخ) يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فإن قول أبي يوسف بالإفساد إنما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف ، فيصل إلى الجوف ما يقطر فيها ، وقوله بعدمه بناء على عدمه ، والبول يترشح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها ، أو الخلاف مبنى على أن هناك منفذاً مستقيماً أو شبهه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له ، بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف ، ويفيد أنه إذا علم أنه لم يصل بعد بل هو في قسبة الذكر لا يفسد ، وبه صرح غير واحد . قال في شرح الكنز : وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفاً عند أبي يوسف ، وحكى بعضهم الخلاف مادام في قسبة الذكر وليس بشيء اهـ ، والذي يظهر أنه لا منافاة على قول أبي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله إلى الجوف أو إلى جوف المثانة ، بل يصح إناطته بالثاني باعتبار أنه يصل إذ ذاك إلى الجوف لا باعتبار نفسه ، وما نقل عن خزائن الأكل فيما إذا حشا ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها مما يقضى ببطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الإقطار مادام في قسبة الذكر . ولا شك في ذلك ، ألا ترى إلى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول إلى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ أو استقامته وعدمه ، لكن هذا يقتضى في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص إلا بإثبات أن المدخل فيهما تحتذبه الطبيعة فلا يعود إلا مع الخارج المعتاد . وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بقنبلة دواء أو صابونة ، غير أنا لا نعلم في غيره أن شأن الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة . أو فيما يتداوى به لقبول الطبيعة إياه فتحتذبه لحاجتها إليه ، وفي القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحمصة لتسد بها في الداخل تحوزا من الحبل أنها لا تقدر على إخراجها حتى تخرج هي بعد أيام مع الخارج . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ويكره له ذلك) قيده الحلواني بما إذا كان في الفرض ، أما في النفل فلا لأنه يباح الفطر فيه بعدد وبلا عذر في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف أيضاً ، فالمدق أولى

(ولو أقطر في إجليله لم يفطر عند أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يفطر . وقول محمد مضطرب) ذكر قوله في الأصل مع أبي حنيفة ، وذكره الطحاوي في مختصره مع أبي يوسف . وقال أبو سليمان الجوزجاني في الأصل بعد ما ذكر قول محمد مع أبي حنيفة : ثم إن محمداً شك في ذلك ، فوقف ، وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر . وإنما توقف محمد لأنه شك في وجود المنفذ من الإجليل إلى الجوف . وتكلموا في الإقطار في أقبال النساء . فقيل : هو على هذا الاختلاف . وقيل : يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف . قيل : وهو الأصح . قوله (ومن ذاق شيئاً بفيه) الذوق بالضم قوة منبهة في العصب المفروشن على جرم اللسان وإدراك الذوق بمخالطة الرطوبة العابية المنبثة من الآلة المسماة بالملمعة بالمدق ووصوله إلى العصب ، وليس في هذا المعنى ما يوجب الفطر لاصوره ولا معنى (ويكره ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد) بسبيل التسبب

إذا كان لها منه بد (لما بينا) ولا بأس إذا لم تجد منه بدا (صيانة للولد ، ألا ترى أن لها أن تفطر إذا خافت على ولدها) (ومضغ العلك لا يفطر الصائم) لأنه لا يصل إلى جوفه . وقيل : إذا لم يكن ملتئما يفسد لأنه يصل إليه بعض أجزائه ، وقيل : إذا كان أسود يفسد وإن كان ملتئما لأنه يتفتت (إلا أنه يكره للصائم) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ، ولأنه يهيم بالإفطار ولا يكره للمرأة إذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ، ويكره للرجال على ما قيل إذا لم يكن من غلة ، وقيل : لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب) لأنه نوع

بعدم الكراهة لأنه ليس بإفطار بل يحتمل أن يصير إياه . وقيل : لا بأس في الفرض للمرأة إذا كان زوجها سيء الخلق أن تذوق المرققة بلسانها (قوله إذا كان لها منه بد) فإن لم يكن بأن لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج إلى مضغه له لا يكره لها (قوله لما بينا) من أنه تعريض للصوم على الفساد إذ قد يسبق شيء منه إلى الخلق ، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه . وفي الفتاوى : يكره للصائم أن يذوق بلسانه العسل أو الدهن ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء (قوله وقيل إذا لم يكن ملتئما) بأن لم يمضغه أحد وإن كان أبيض . وكذا إذا كان أسود وإن مضغه غيره لأنه يتفتت وإن مضغ والأبيض يتفتت قبل المضغ فيصل إلى الجوف . وإطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما إذا لم يكن كذلك للقطع بأنه معطل بعدم الوصول . فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالتيقن (قوله إلا أنه يكره) استثناء منقطع أي لكنه يكره للتعريض على الفساد . وتهمة الإفطار . وعنه عليه الصلاة والسلام « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم » . وقال على رضي الله عنه : إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره (قوله لقيامه مقام السواك في حقهن) فإن بنيتين ضعيفة قد لا تحتل السواك . فيخشى على اللثة والسن منه . وهذا قائم مقامه فيغلته (قوله لا يستحب) أي ولا يكره فهو مباح بخلاف النساء . فإنه يستحب لمن لأنه سواكهن . وقوله لما فيه من التشبه بالنساء إنما يناسب التعليل للكراهة . ولذا وضع في غير موضع فيكون قد ترك تعاليل الثاني ، والأولى الكراهة للرجال إلا لحاجة لأن الدليل أغنى التشبيه بقضيها في حقهم نظائرا عن المعارض (قوله ودهن الشارب) بفتح الدال على أنه مصدر وبضمها على إقامة اسم العين مقام المصدر ، وفي الأمثلة : عجبت من دهنيك

لأن الجاذبة قوية إذا كان صائما فلا يأمن من أن تجذب شيئا منه إلى الباطن . وقوله (لما بينا) إشارة إلى التعريض . وقوله (ومضغ العلك لا يفطر) أطلق محمد في الكتاب ، وهو يدل على أن الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكره المشايخ . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله « ومضغ العلك لا يفطر » وقوله (ولأنه يهيم بالإفطار) يعني أن من رآه يتوهم أنه يأكل شيئا فيتهمه ، وقد قال على رضي الله عنه : إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره . وإن كان عندك اعتذاره . وقوله (ويكره) ظاهر والكراهة تستلزم عدم الاستحباب ، ولا ينعكس لأن المباحات لا توصف بهما . قال (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب الخ) يجوز أن يكون الفاء منهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلا ، ودهن رأسه دهنا : إذا طلاه بالدهن . ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن . فإن قيل : ما وجه تكرير مسألة الكحل ، فإنه قال : ولو اكتحل لم يفطر ، ثم قال : بالكحل ، ثم قال ولا بأس بالاكتحال . أجيب : بأن الأول وضع القدوري ، والثاني : وضع الجامع الصغير . والثالث : وضع

(قال المصنف : لما فيه من التشبه بالنساء) أقول : ينبغي أن يكون تعليل الكراهة

ارتفاق وهوليس من محظورات الصوم ، وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء وإلى

الحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الإقامة (قوله ندب النبي إلى الاكتحال الخ) أما ندبه إلى صوم عاشوراء فأشهر من أن يبدي ، وقد ذكرنا من ذلك في أول كتاب الصوم أحاديث ، وأما ندبه إلى الكحل فيه ففي حديثين روى أحدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « من اكتحل بالإثم يوم عاشوراء لم ير رمدا أبدا » وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن عباس رضي الله عنهما ، ومن طريق آخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة » وقال : في رجاله من ينسب إلى التغفيل ، وقد روى الترمذي عن أبي عاتكة عن أنس قال « جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم ؟ قال نعم » قال الترمذي : وإسناده ليس بالقوي ، ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وأبو عاتكة مجمع على ضعفه ، وأخرج ابن ماجه عن بقية : حدثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت « اكتحل النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم » وظن بعض العلماء أن الزبيدي في مسند ابن ماجه هو محمد بن الوليد الثقة الثبت ، وهو وهم ، وإنما هو سعيد بن أبي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في مسند البيهقي ، ولكن الراوى دلسه ، قال في التنقيح : ليس هو بمجهول ، كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدي الحمصي وهو مشهور ، ولكنه مجمع على ضعفه . وابن عدي في كتابه فرق بين سعيد بن أبي سعيد وسعيد ابن عبد الجبار وهما واحد ، وأخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع قال : وليس بالقوي عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم » وأخرج أبو داود موقوفا على أنس عن عتبة بن أبي معاذ عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس بن مالك « أنه كان يكتحل وهو صائم » قال في التنقيح : إسناده مقارب قال أبو حاتم عتبة بن حميد الضبي : أبو معاذ البصري صالح الحديث ، فهذه عدة طرق إن لم يحتج بواحد منها فالجموع يحتج به لتعدد الطرق ، وأما ما في أبي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هودة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه أمر بالإثم عند النوم وقال : : ليتقه الصائم » فقال أبو داود : قال لي يحيى ابن معين : هذا حديث منكر . قال صاحب التنقيح : ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين إذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث . وعبد الرحمن بن النعمان قال : ابن معين ضعيف ، وقال أبو حاتم : صدوق . ولا تعارض بين

الفتاوى ولكل واحد منها فائدة ، فأما فائدة الأول فما استفيد من عدم تفتير الاكتحال ولا يلزم منه أن لا يكون مكروها ، بل يجوز أن يكون مكروها ولا يفطر كما إذا ذاق بلسانه شيئا فبالثاني نفى ذلك ، ثم قد يختلف

(قال المصنف : وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء) أقول : قال ابن العز : لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء غير صومه ، وإنما الروايف لما ابتدوا إقامة المأتم وإظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين رضي الله عنه قتل فيه ابتدع جهلة أهل السنة إظهار السرور واتخاذ الحبوب والأطعمة والاكتحال ونحو ذلك ، ورووا أحاديث موضوعة في الاكتحال والتوسعة على العيال فيه . فيه أن حديث التوسعة رواه الثقات وقد قلد هذا القائل فيما قاله ابن تيمية ، وقد ردوا عليه ما قاله ، ولا بن العراق جزء خرج فيه حديث التوسعة من طرق .

الصوم فيه ، ولا بأس بالاكتحال للرجال إذا قصد به التداوى دون الزينة ، ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الخضاب ، ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة

كلاميهما إذ الصدق لا ينفي سائر وجوه الضعف (قوله دون الزينة) لأنه معروف من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك أيضا وليس فيه ذلك ، وفي الكافي : يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فقيد بانتفاء هذا القصد ، فكأنه والله أعلم لأنه تبرج بالزينة . وقد روى أبو داود والنسائي عن ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خلال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها » وسنورده بتمامه إن شاء الله تعالى في كتاب الكراهية . وما في الموطأ عن أبي قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لي حجة أفأرجلها ؟ » قال : نعم وأكرمها » فكان أبو قتادة ربما دهنها في اليوم مرتين من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « نعم وأكرمها » فإنما هو مبالغة من أبي قتادة في قصد الامتثال لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة ، وذلك لأن الإكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار ، وفي سنن النسائي « أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الأرفاه » فسل ابن بريدة عن الأرفاه قال : الترجيل ، والمراد والله أعلم الترجيل الزائد الذي يخرج إلى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع أذى الشعر والشعث ، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة ، فالحق في الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكرا لافخرا ، وهو أثر أدب النفس وشهامتها ، والثاني أثر ضعفها ، وقالوا : بالخضاب وردت السنة ، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتا إليه (قوله وهو) أى القدر المسنون في اللحية (القبضة) بضم القاف ، قال في النهاية : وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى يعني الترمذي في جامعه ، رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص . فإن قلت : يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام « أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى » فالجواب : أنه قد صح عن ابن عمر راوى هذا الحديث أنه كان يأخذ القاضل عن القبضة ، قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم بن أبي الهيثم عن ابن عمر رضي الله عنهما « أنه كان يقبض على لحيته ثم يقص ماتحت القبضة » ورواه أبو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان بن سالم المقيع قال : رأيت ابن عمر رضي الله عنه يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وقال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أفطر قال : « ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله تعالى » وذكره البخاري تعليقا فقال : « وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فما فضل أخذه » وقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا أسنده ابن أبي شعبة عنه : حدثنا أبو أسامة عن شعبة عن عمر بن أيوب من ولد جرير عن أبي زرعة قال « كان أبو هريرة رضي الله عنه يقبض على لحيته

حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك ، فأعلم بالثالث أنهما لا يفرقان إذا لم يكن قصد الرجل الزينة . وقوله (لأنه يعمل عمل الخضاب) يعني وبالخضاب جاءت السنة لكن الحاجة غير الزينة ، والقبضة بضم القاف وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى في جامعه ، وقال : من سعادة الرجل شفة لحيته . وذكر أبو حنيفة رحمه الله في آثاره عن عبد الله بن عمر : أن عبد الله بن عمر كان يقبض

من بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم) لقوله صلى الله عليه وسلم «خير خلال الصائم السواك» من سير سبل . وقال الشافعي : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود ، وهو الخلوفاً فشابه دم الشهيد .

فيأخذ ما فضل عن القبضة « فأقل ما في الباب إن لم يحمل على النسخ كما هو أصلنا في عمل الراوى على خلاف مرويه مع أنه روى عن غير الراوى ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل الإغفاء على إغفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها ، كما هو فعل مجوس الأعاجيم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض أجناس الفرنج ، فيقع بذلك الجمع بين الروايات ، ويؤيد إرادة هذا ما في مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام : « جزوا الشوارب وأعفوا اللحى خالفوا المجوس » فهذه الجملة واقعة موقع التعليل . وأما الأخذ منها وهى دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومحنة الرجال فلم يبحه أحد (قوله ولا بأس بالسواك الرطب) يعنى للصائم سواء كانت رطوبته بالماء أو من نفسه بكونه أخضر بعد (قوله وقال الشافعي يكره) استدلل بالحديث والمعنى ، فالحديث ما روى الطبراني والدارقطنى عنه عليه الصلاة والسلام « إذا صمت فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي » فإن الصائم إذا يبست شفاه كانت له نورا يوم القيامة » ورواه الدارقطنى موقوفاً على رضى الله عنه ، وفى الطريقين كيسان أبو عمر القصاب ضعفه ابن معين . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سألت أبا عن كيسان أى عمر فقال : ضعيف الحديث ، ذكره فى الميزان وذكر حديثه هذا فيه . والمعنى ما ذكره فى الكتاب من أنه إزالة الخلوفاً المحمود الخ ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من خير خلال الصائم السواك » أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها والدارقطنى . وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم ، ولنا أيضاً عموم قوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » إذ يدخل فى عموم كل صلاة الظهر والعصر والمغرب للصائم والمفطر . وفى رواية عند النسائي وصحيح ابن خزيمة وصحيحها الحاكم ، وعلقها البخارى « عند كل وضوء » فيعم وضوء هذه الصلوات . ولنا أيضاً فى مسند أحمد عنه عليه الصلاة والسلام « صلاة بسواك أفضل عند الله تعالى من سبعين صلاة بغير سواك » فهذه النكرة وإن كانت فى الإثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم إذا استاك فيه أنها صلاة أفضل من سبعين ، كما يصدق على عصر المنيطر ، فهذه خالية عن المعارض ، فإن ما ذكره لا يقوم حجة . أما الحديث فإنه مع شدوذه ضعيف ، وأما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لأنه بناء على أن السواك يزيل الخلوفاً ، وهو غير مسلم ، بل إنما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار

على لحيته ويقطع ما وراء القبضة ، وبه أخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله . . وقوله (ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي) ذكره محمد فى الأصل أنه لا بأس للصائم يستاك بالسواك الرطب ، ولم يذكر أن رطوبته بالماء أو بالرطوبة الأصلية التى تكون للأشجار ، ولا ذكر أنه بله بريقه أو بالماء ، وذكر فى الجامع الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصائم فى الفريضة فكان تفسيراً لما ذكر فى الأصل ويدل على الرطب بالرطوبة الأصلية بالإلحاق ، ولهذا قال المصنف : ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء ، لقوله صلى الله عليه وسلم « خير خلال الصائم السواك » من غير فصل بين الرطبين وبين الغداة والعشي ، وينتفى به ما قال أبو يوسف : أن الرطب بالماء مكروه لما فيه من إدخال الماء فى الفم وذلك لأن ما يبق من الرطوبة بعد المضمضة أكثر مما يبق بعد السواك ، ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذلك السواك (وقال الشافعي رحمه الله : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود وهو الخلوفاً) قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه عز وجل « الصوم لى وأنا

قلنا : هو أثر العبادة اللائق به الإخفاء . بخلاف دم الشهيد لأنه أثر الظلم ، ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء لما روينا .

وهذا لأن سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب ، ولهذا روى عن معاذ مثل ما قلنا . روى الطبراني : حدثنا إبراهيم بن هاشم البغوي ، حدثنا هرون بن معروف ، حدثنا محمد بن سلمة الحراني ، حدثنا بكر بن خنيس عن أبي عبد الرحمن بن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم قال « سألت معاذ بن جبل : أتسوك وأنا صائم ؟ قال نعم ، قلت : أي النهار أتسوك ؟ قال : أي النهار شئت غدوة وعشية ، قلت : إن الناس يكرهونه عشية ، ويقولون : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لحلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ، فقال : سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لا بد من الصائم خلوف وإن استاك ، وما كان بالنبي يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمدا ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر ، إلا من ابتلى ببلاء لا يجد منه بدا » قال : وكذا الغبار في سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام « من اغترت قدماء في سبيل الله حرمه الله على النار » إنما يؤثر عليه من اضطربه إليه ولم يجد عنه مجيضا . فأما من ألقى نفسه في البلاء عمدا فما له في ذلك من الأجر شيء . قيل : ويدخل في هذا أيضا من تكلف الدوران كثيرا للمشي إلى المساجد نظرا إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وكثرة الخطا إلى المساجد » ومن تصنع في طلوع الشيب لقوله عليه الصلاة والسلام « من شاب شيبه في الإسلام » إنما يؤثر عليهما من بلي بهما ، وفي المطلوب أيضا أحاديث مضعفة نذكر منها شيئا للاستشهاد والتقوية وإن لم يحتج إليه في الإثبات : منها ما رواه البيهقي عن إبراهيم بن عبد الرحمن : حدثنا إسحاق الخوارزمي قال : سألت عاصما الأحول أيسنالك الصائم بالسواك الرطب ؟ قال : نعم أتراه أشد رطوبة من الماء ؟ قلت : أول النهار وآخره ؟ قال نعم ، قلت : عمن رحمتك الله ؟ قال عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقال : تفرد به إبراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي ، وقد حدث عن عاصم بالناكيز لا يحتج به . وروى ابن حبان في كتاب الضعفاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك آخر النهار وهو صائم » وأعله بأبي ميسرة قال : لا يحتج به ورفعه باطل . والصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك العمومات ، والله سبحانه أعلم .

[فروع] صوم ستة من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأسا . واختلفوا فقيل : الأفضل وصلها بيوم الفطر ، وقيل : بل تفريقها في الشهر . وجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب ، وجه الكراهة أنه قد يفضى إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر : نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه ، فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به ، ويكره صوم يوم النير وزوال المهرجان لأن فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها ، فإن وافق يوما كان يصومه فلا بأس به

أجزى به ، ولحلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك » وما يكون محمودا عند الله فسيبيله الإبقاء كما في دم الشهيد ، ولحلوف مصدر خلف فوه إذا تغيرت رائحته لعدم الأكل بالضم لا غير (قلنا هو أثر العبادة فاللائق به الإخفاء) فرارا عن الرياء (بخلاف دم الشهيد فإنه أثر الظلم) فيحتاج إلى الانتصاف من خصمه فلا بد من الاستبقاء . وقوله (لما روينا) . يعني من قوله عليه الصلاة والسلام « خير خلال الصائم السواك » .

(قال المصنف واللائق به الإخفاء) . أقول : لاسلم ذلك في الفرائض فإن المسنون فيها الإظهار على ما قرر في مقامه .

فصل

(ومن كان مريضاً في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر وقضى) وقال الشافعي رحمه الله : لا يفطر ،

ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن . ويستحب صوم أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر . ما لم يظن إلحاقه بالواجب ، وكذا صوم يوم عاشوراء . ويستحب أن يصوم قبله يوماً وبعده يوماً ، فإن أفرده فهو مكروه . التشبه باليهود ، وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب : وللحاج إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه ، وقيل يكره ، وهي كراهة تنزيه لأنه لإخلاله بالأهم في ذلك الوقت . اللهم إلا أن يسيء خلقه فيوقعه في محذور ، وكذا صوم يوم التروية ، لأنه يعجز عن أداء أفعال الحج ، وسيأتي صوم المسافرين . ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم يعني يلزم عدم الكلام ، بل يتكلم بخير ول حاجته إن عنت ، ويكره صوم الوصال ولويومين ، ويكره صوم الدهر لأنه يضعفه أو يصير طبعاً له . ومبنى العبادة على مخالفة العادة . ولا يحل صوم يومى العيد وأيام التشريق ، وأفضل الصيام صيام داود « صم يوماً وأفطر يوماً » ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفرداً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، ولا تصوم المرأة التطوع إلا بإذن زوجها ، وله أن يفطرها ، وكذا المملوك بالنسبة إلى السيد إلا إذا كان غائباً . ولا ضرر في ذلك عليه فإن ضرره ضرر بالسيد في ماله ، وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمندور وصيامات الكفارات كالنفل إلا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما ستعلم في الظهار إن شاء الله تعالى .

(فصل)

هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتأخير . الأعذار المبيحة للفطر : المرض ، والسفر ، والحبل ، والرضاع إذا أضرت بها أو بولدها ، والكبر إذا لم يقدر عليه ، والعطش الشديد والجوع كذلك إذا خيف منهما الهلاك ، أو نقصان العقل . كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم ، وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة في الأيام الحارة . والعمل الحثيث إذا خشى الهلاك أو نقصان العقل . وقالوا : الغازي إذا كان يعلم يقيناً أنه يقاتل العدو في شهر رمضان . ويخاف الضعف إن لم يفطر ، ويفطر قبل الحرب مسافراً كان

(فصل)

لما ذكر مسائل الصوم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الأعذار المبيحة للفطر في الصوم وما يتعلق بها ، وكلامه واضح . وحاصله : أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه إلى ما يزداد بالصوم إلى ما يخف به ، وما يخف به لا يكون مرخصاً لا محالة ، فجعلنا ما يزداد به مرخصاً كخوف الهلاك لوجود ما هو الأصل في الباب وهو المشقة فيه ، ومعرفة ذلك إما أن تكون باجتهاده بأن يعلم من نفسه أن حماءه زاد شدة أوعينه وجعا وإما بقول طبيب حاذق مسلم ، والشافعي رحمه الله اعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما في التيمم . وأما السفر بنفسه فرخص لأنه لا يعرى عن المشقة ، فإذا كان مسافراً لا يضره الصوم فالصوم أفضل عندنا ، خلافاً له ، هكذا نقلت هذه المسألة في كتب أصحابنا على خلاف ما وقعت في كتب أصحاب الشافعي . فإن الغزالي رحمه الله ذكر أن الصوم

هو يعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما يعتبر في التيميم ، ونحن نقول : إن زيادة المرض وامتداده قد يقضى إلى الهلاك فيجب الاحتراز عنه (وإن كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه أفضل ، وإن أفطر جاز) لأن السفر لا يعرئ عن المشقة فجعل نفسه عذرا ، بخلاف المرض فإنه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا إلى الحرج ، وقال الشافعي رحمه الله : الفطر أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البر الصيام في السفر » ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الأداء فيه أولى ، وما رواه محمود على حالة الجهد (وإذا مات المريض أو المسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء)

أومقيا (قوله هو يعتبر خوف الهلاك) الظاهر من كلام أصحابهم أنه كقولنا . وجه قولنا أن قوله تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - يبيح الفطر لكل مريض ، لكن القطع بأن شرعية الفطر له إنما هو لدفع الحرج ، وتحقيق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو ، ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض ، والاجتهاد غير مجرد الوهم ، بل هو غلبة الظن عن أماراة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق ، وقيل عدالته شرط . فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سئل عنه القاضي الإمام فقال : الخوف ليس بشيء . وفي الخلاصة : لو كان له نوبة حمى فأكل قبل أن تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس به ، (قوله وقال الشافعي : الفطر أفضل) والحق أن قوله كقولنا ولم يحث ذلك عنه إنما هو مذهب أحمد رحمه الله ، والحديث الذي رواه في الصحيحين وسنورده . وقول الظاهرية إنه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - فجعل السبب في حقه إدراك العدة فلا يجوز قبل السبب (قوله ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) والصوم في أفضل وقته الصوم أفضل منه في غيره . فإن قيل : إن أردتم أنه أفضل في حق صوم المقيم فلا يفيد ، وإن مطلقا منعاه ، ونسند بما روينا وتلونا . قلنا : نختار الثاني ، وجهه عموم قوله تعالى في رمضان - وأن تصوموا خير لكم - وما رويت مخصوص بسببه ، وهو ما روى في الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام كان في سفر ، فرأى زحاما ورجالا قد ظلل عليه فقال : ما هذا ؟ قالوا صائم ، فقال : ليس من البر الصيام في السفر » وكذا ما روى مسلم عن جابر رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ، ثم دعا بقدر من ماء فشربه ، فقيل له : إن بعض الناس قد صام ، فقال : أولئك العصاة » محمول على أنهم استضرروا به بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظه فيه « فقيل له إن الناس قد شق عليهم الصوم » ورواه الواقدي في المغازي ، وفيه « وكان أمرهم بالفطر فلم يقبلوا » والعبرة وإن كان لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الأحاديث فإنها صريحة في الصوم في السفر ، ففي مسلم عن حمزة الأسلمي أنه قال « يارسول الله أجد في قوة على الصيام في السفر فهل على

أحب في السفر من الإفطار لتبرأ ذمته » استدلل الشافعي رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم (« ليس من البر الصيام في السفر ») روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر ، فرأى زحاما ورجالا قد ظلل عليه فقال : ما هذا ؟ قالوا صائم ، فقال : ليس من البر » الحديث (ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) لأن - عدة من أيام أخر - كالحلف عن رمضان ، والحلف لا يساوي الأصل بحال . (وما رواه محمود على حالة الجهد) أي المشقة على ما ذكرنا في سببه آنفا . وقوله (وإن مات المريض أو المسافر وهما على حالهما) أي من المرض والسفر (لم يلزمهما القضاء) لأن الله تعالى أوجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر

لأنهما لم يدركا عدة من أيام آخر (ولو صبح المريض وأقام المسافر ثم ماتا لزماه القضاء بقدر الصحة والإقامة)
لوجود الإدراك بهذا المقدار . وفائدته وجوب الوصية بالإطعام ،

جناح ؟ قال عليه الصلاة والسلام : هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه .
وفي الصحيحين عن أنس « كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ففنا الصائم ومنا المفطر ، فلم يعب الصائم
على المفطر ، ولا المفطر على الصائم » وفيه ما عن أبي الدرداء « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض
غزواته في حر شديد . حتى إن أحدا لن يضع يده على رأسه من شدة الحر ، وما فينا صائم إلا رسول الله صلى
الله عليه وسلم » فهذه تدل على جواز الصوم . وثم ما يدل على خلافه ، وهو ما في مسند عبد الرزاق أخبرنا معمر
عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن أمية الجمحي عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري
عن النبي صلى الله عليه وسلم « ليس من امرأ مصيام في امسفر » وهذه لغة بعض أهل اليمن يجعلون مكان الألف
واللام الألف والميم . وعن عبد الرزاق رواه أحمد في مسنده ، وما في ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التميمي عن
أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم « صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر » وأخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني : حدثنا أسامة بن
زيد به ثم قال : هذا حديث أسنده أسامة بن زيد وتابعه يونس . ورواه ابن أبي ذئب وغيره عن الزهري
عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه موقوفا على عبد الرحمن . ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلاة والسلام
حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر دليلا على نسخه اه . واعلم أن هذا في الصحيحين
عن ابن عباس رضي الله عنهما « خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر »
قال الزهري : وكان الفطر آخر الأمرين . وقال ابن القطان : هكذا قال : يعني البزار عبد الله بن عيسى ، وقال
غيره : أي غير البزار عبد الله بن موسى وهو أشبه بالصواب ، وهو عبد الله بن موسى بن إبراهيم بن محمد
ابن طلحة بن عبيد الله التميمي القرشي . يروى عن أسامة بن زيد وهو لا بأس به اه . وهذا مما يتمسك به
القائلون بمنع الصوم لاغيرهم باعتبار ما كان آخر الأمر . فالخاصل المعارض بحسب الظاهر ، والجمع ما أمكن
أولى من إهمال أحدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه ، والجمع بما قلنا من حمل ماورد من نسبة من لم يفطر
إلى العصيان . وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصا ، وقد ورد ما قدمناه من نقل وقوعها
فيجب المصير إليه خصوصا وأحاديث الجواز أقوى ثبوتا واستقامة مجيء وأوفق لكتاب الله تعالى ، قال الله
تعالى بعد قوله سبحانه - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر -
فعلل التأخير إلى إدراك العدة بإرادة اليسر واليسر أيضا لا يتعين في الفطر ، بل قد يكون اليسر في الصوم إذا
كان قويا عليه غير مستضرر به لموافقة الناس ، فإن في الائتساء تخفيفا ، ولأن النفس توطنت على هذا الزمان ما لم
تتوطن على غيره فالصوم فيه أيسر عليها ، وبهذا التعليل علم أن المراد بقوله - فعدة من أيام أخر - ليس معناه يتعين

(ولم يدركا عدة من أيام آخر) وقوله (ولو صبح المريض) ظاهر . وقوله (وفائدته) أي فائدة لزوم القضاء
(وجوب الوصية بالإطعام) بقدر الصحة والإقامة فإذا أوصى يؤدي الوصى من ثلث ماله لكل يوم منسكينا بقدر
ما يجب في صدقة الفطر ، وإن لم يوص وتبرع الزكاة جاز ، وإن لم يتبرعوا لا يلزمهم الأداء بل يسقط في حكم

وذكر الطحاوى فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد وليس بصحيح وإنما الخلاف في النذر. والفرق لهما أن النذر سبب فيظهر الوجوب في حق الخلف، وفي هذه المسألة السبب إدراك العدة فينتقد بقدر ما أدرك

ذلك بل المعنى فأفطر فعليه عدة ، أو المعنى فعدة من أيام أخر يحل له التأخير إليها لا كما ظنه أهل الظواهر (قوله وحكى الطحاوى رحمه الله فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد) وهو أن عندهما يلزمه إذا صح وأقام يوما قضاء الكل فيلزم الإيصاء بالجميع ، وعند محمد إنما يلزمه قدر ما صح وأقام ، والصحيح الاتفاق في القضاء وهو إنما يلزمه قدر الصحة والإقامة ، وأن الخلاف إنما هو في النذر ، وهو ما إذا قال المريض : لله على صوم شهر مثلاً فصيح يوماً ، فعندهما يلزمه الكل والإيصاء به ، وعند محمد رحمه الله قدر ما صح . وجه الفرق لهما أن النذر هو السبب في وجوب الكل فإذا وجد منه في المرض ومات من ذلك المرض فلا شيء عليه ، فإن صح صارا كأنه قال ذلك في الصحة . والصحيح لو قاله ومات قبل إدراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك ، هذا بخلاف القضاء لأن السبب هو إدراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور في النذر إنما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئاً في حالة المرض وإلا لزم الكل وإن لم يصح لتظهر فائدته في الإيصاء بل هو معلق بالصحة ، وإن لم يذكر أدوات التعليق تصحيحاً لتصرف المكلف ما أمكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله : إن شئني الله مريض بالله على كذا ، فينزل عند الصحة فيجب الكل ، ثم يعجز عنه لعدم إدراك العدة فيجب الإيصاء كما لو لم يجعل

الدنيا (وذكر الطحاوى فيه) أى في وجوب الوصية (خلافاً بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد رحمهم الله) فقال : ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض فإنه ينظر إن قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقى لأنه لم يدرك من وقت قضائه إلا قدر ما قضى ، وإن لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل في قول أبى حنيفة وأبى يوسف ، لأن ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الأول والذي بعده وهلم جراً ، فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل ولم يصم ، وليس كذلك إذا صام فيما قدر لأنه بالصوم تعين أن لا يصلح فيه قضاء يوم آخر ، وقال محمد : لا يلزمه القضاء إلا مقدار ما قدر عليه لأنه ما أدرك إلا ذلك فلم يلزمه غيره . قال المصنف (وليس بصحيح) يعنى أن الصحيح أن قولهما كقول محمد (وإنما الخلاف في النذر) وهو أن يقول المريض : لله على أن أصوم شهراً ، فإذا مات قبل أن يصح لم يلزمه شيء ، وإن صح يوماً واحداً لزمه أن يوصى بجميع الشهر عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله . وقال محمد : لزمه بقدر ما صح لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله فصار كقضاء رمضان (والفرق لهما) بين قضاء رمضان والنذر ما ذكره في الكتاب (أن النذر سبب) وقد وجد ، والمانع وهو عدم الذمة في التزام أدائه قد زال بالبرء ، وإذا وجد السبب المقتضى وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة ، وصار كصحيح نذر فوات قبل الأداء ، وإذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الأداء يصار إلى الخلف وهو الفدية (وفي هذه المسألة السبب إدراك العدة) وإدراكها لم يتحقق بكامله بل بعضها تحقق (فينتقد بقدره) وفيه بحث من وجهين : أحدهما : أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين وسبب الأداء شهود الشهر فكذلك سبب القضاء . والثاني : أن جزء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب أثر في بعض الحكم . والجواب عن الأول : أن ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب ، بل فيما يتعلق به تسليم

(قال المصنف : وفي هذه المسألة السبب الخ) أقول : أى سبب وجوب القضاء وهو الإتيان به لاسبب نفس الوجوب

(وقضاء رمضان إن شاء فرقه وإن شاء تابعه) لإطلاق النص ، لكن المستحب المتابعة مسارعة إلى إسقاط الواجب (وإن أخره حتى دخل رمضان آخر صام الثاني) لأنه في وقته (وقضى الأول بعده) لأنه وقت القضاء (ولا فدية عليه)

معلقا في المعنى على ما قلنا ، وأما قولهم : السبب إدراك العدة ، فهل المراد أن إدراك العدة سبب أوجوب القضاء على المريض أو الأداء ، فصرح في شرح الكنز فقال في الفرق المذكور : وسبب القضاء إدراك العدة فيقدره . وفي المبسوط جعله سبب وجوب الأداء . وعلى ظاهر الأول أن سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب وجوب الأداء ، فيكون إدراك العدة سبب وجوب الأداء كما ذكره في المبسوط ، ويلزمه عدم حل التأخير عن أول عدة يدركها ، فإن قال : سبب وجوب الأداء لا يستلزم حرمة التأخير عنه . قلنا : فليكن نفس رمضان سبب وجوب الأداء على المريض ، إذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم ، فإذا كان منتفيا لزم إذ هو الأصل ، ويلزمه الإيصاء بالكل إذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوي (قوله ولا فدية عليه) وقال الشافعي رحمه الله : عليه الفدية إن أخره بغير عذر ، لما روى (أنه عليه الصلاة والسلام قال في رجل

الوجوب أو مثله وهو الخطأ ، وهذا من مزال الأقدام فلا تغفل . وعن الثاني : بأن جزء السبب لا يجوز أن يؤثر في كل الحكم وإلا لكان هو العلة فما فرضناه جزءا لا يكون جزءا هذا خلف باطل ، وأما أن يكون جزءا لسبب علة تامة لبعض الحكم فلا مانع عنه ؛ ألا ترى أن بالقدر والجنس يحرم الفضل والنسيئة ، وأحدهما يحرم النسيئة ، وكل ذلك قررناه في التقرير مستوفى . قال (وقضاء رمضان إن شاء فرقه وإن شاء تابعه) الصوم المذكور في كتاب الله ثمانية : أربعة منها متتابعة ، وأربعة صاحبها فيها بالخيار ، أما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا ، وأما غيره فقضاء رمضان وصوم المتبعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد . أما صوم رمضان فلا كلام لأحد في وجوب المتتابع فيه ، وأما غيره فقد ضبطه المشايخ بأن كل ما شرع فيه العتق كان المتتابع فيه واجبا ، وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار ، ولأن النص مطلق والعمل به واجب . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن القضاء يحكى الأداء ، والمتتابع واجب في الأداء ، فكان مغنيا عن تقييد نص القضاء . والثاني أن أبي بن كعب رضى الله عنه قرأ « فعدة من أيام أخر متتابعات » فهلا اعتبرتم قراءته مقيدة كما فعلتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين ؟ والجواب عن الأول : أن الأمر لو كان كما ذكرتم لما قال صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن تقطيع قضاء رمضان ذلك إليك ، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضاه الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء . قال : نعم قال عليه الصلاة والسلام : فالله أحق أن يعفو ويغفر » فإنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بذلك . وعن الثاني : ما قيل إن قراءة أبي رضى الله عنه لم تشتهر اشتها قراءة ابن مسعود ، فكان كخبر الواحد فلا يزداد به على كتاب الله . قوله (لكن المستحب المتابعة) أى المتتابع (مسارعة إلى إسقاط الواجب ، وإن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثاني لأنه في وقته وقضى الأول بعده لأنه وقت القضاء ولا فدية عليه) خلافا للشافعي رحمه الله : فإنه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ، وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما . ويقول : القضاء موثقت بما بين رمضانين ، مستدلا بما روى عن عائشة رضى الله عنها « أنها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض إلى شعبان » وهذا بيان منها لآخر وقت يجوز التأخير إليه ، ثم يجعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الأداء عن وقته ، وتأخير الأداء لا ينفك عن موجب فكذا تأخير القضاء ، وهذا كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لأن تأخيرها القضاء إلى شعبان يكون اتفاقا ، ولو سلم ذلك فييجاب الفدية لا أصل له ، لأنه لا فدية

لأن وجوب القضاء على التراخي ، حتى كان له أن يتطوع (والحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما أفطرتا وقضتا) دفعا للحرج (ولا كفارة عليهما) لأنه إفتار بعذر (ولا فدية عليهما) خلافا للشافعي رحمه الله فيما إذا خافت على الولد، هو يعتبره بالشيخ الفاني . ولنا أن الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني ، والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأنه عاجز بعد الوجوب ، والولد لا وجوب عليه أصلا

مرض في رمضان فأفطر ثم صبح فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر : يصوم الذي أدركه ثم يصوم الذي أفطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا » ولنا إطلاق قوله تعالى - فعدة من أيام أخر - من غير قيد ، فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتأخير شيء غير أنه تارك للأولى من المسارعة ، وما رواه غير ثابت في سنده لإبراهيم ابن نافع . قال أبو حاتم الرازي : كان يكذب ، وفيه أيضا من اتهم بالوضع (قوله إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما) يرد ما وقع في بعض الحواشي معزيا إلى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لوجوب الإرضاع عليهما بالعقد بخلاف الأم فإن الأب يستأجر غيرها ، وكذا عبارة غير القدوري أيضا تفيد أن ذلك للأم ، وكذا إطلاق الحديث وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة ، وعن الحبل والمرضع الصوم» ولأن الإرضاع واجب على الأم ديانة (قوله هو يعتبره) أي كلا من الحامل والمرضع (بالشيخ الفاني) في حكم هو وجوب الفدية بإفطاره بجماع أنه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير

في الشرع على القادر على الأصل ، وبالتأخير لم يثبت العجز . ولنا أن الله تعالى أمر بالقضاء مطلقا ، والأمر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخي ، ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق ، ومذهبنا مروى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما . وقوله (والحامل والمرضع) قال في الذخيرة : المراد بالمرضع ههنا الظئر ، لأن الأم لا تفطر إذا كان للولد أب ، لأن الصوم فرض عليها دون الإرضاع ، وقال شيخ شيوخنا عبد العزيز : ينبغي أن يشترط يسار الأب أو عدم أخذ الولد صرع غير الأم . وقوله (لأنه إفتار بعذر) قيل : نعم هو عذر ، ولكن لا في نفس الصائم بل لأجل غيره ، ومثله لا يعتد به ، ألا ترى أنه لو أكره على شرب الخمر بقتل أبيه أو ابنه لم يحل له الشرب . وأجيب بأن الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودة ، وهي لا تتأتى بدون الإفطار عند الخوف فكانت مأمورة بالإفطار والأمر بالإفطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب عن الإفطار لا يجتمعان بخلاف الإكراه ، فإنه ليس كل أحد مأمورا قصدا بصيانة غيره بل نشأ الأمر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم بتفاوت الأمر قصدا وضمنا . وقوله (فيما إذا خافت على الولد الخ) يعني إذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق ، وإذا خافت على ولدها فأفطرت وجب القضاء والفدية على أصح أقواله عندهم (هو يعتبره بالشيخ الفاني) فإن الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لاعلة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني ، ولأن فيه منفعة نفسها وولدها ، فبالنظر إلى نفسها يجب القضاء والنظر إلى منفعة ولدها تجب الفدية ، ولنا أن الفدية فيه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس (والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأن الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلا) ألا ترى أنه لو كان له مال .

(قوله والأمر بالإفطار مع الكفارة، إلى قوله: لا يجتمعان) أقول : منقوض بحديث «فليحسب وليكفر» فتأمل في الجواب (قال المصنف: هو يعتبره بالشيخ الفاني) أقول : قال ابن الهمام : أي كلا من الحامل والمرضع اه . والأظهر إرجاع التفسير إلى محل النزاع (قال المصنف : والولد لا وجوب عليه أصلا ، ألا ترى الخ) أقول : يعني أن الولد لا تجب عليه الفدية ، ولا يخفى عليك أن عدم الوجوب عليه أجلى من أن يحتاج

(والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات) والأصل فيه قوله تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - قيل معناه: لا يطيقونه، ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء

أنه الولد في الفرع . قلنا القياس ممتنع بشرع الفدية على خلاف القياس ، إذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والإطعام والإلحاق دلالة متعذر ، لأن الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل إلى الفدية لعجزه عنه ، والطفل لا يجب عليه بل على أمه ، ولم ينتقل عنها شرعا إلى خلف غير الصوم ، بل أجيز لها التأخير فقط رحمة على الولد إلى خلف هو الصوم ، بخلاف الشيخ فإنه لا قضاء عليه بل أقيمت الفدية مقام الصيام في حقه . وحاصل الدفع فيهما أنه اختلف الحكم في الأصل والفرع فإنه في الأصل وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقوطها بها ولا سقوط في المحامل (قوله ويطعم الخ) وعن الطحاوي أنه لا فدية عليه ، وهو مذهب مالك رحمه الله لأنه عاجز عجزا مستمرا إلى الموت ، فكان المريض إذا مات قبل أن يصح ، والمسافر قبل أن يقيم ، وهذه الآية منسوخة . وعن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية - وعلى الذين يطيقونه فدية - الآية . كان من أراد أن يفطر ويفدى فعل ، حتى أنزلت الآية التي بعدها نسختها . ولنا ما روى عطاء أنه سمع ابن عباس رضي الله عنه يقرأ - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - قال ابن عباس رضي الله عنه : « ليست بمنسوخة ، وهي للشيخ الكبير ، والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا » رواه البخاري ، وهو مروي عن علي بن أبي طالب . وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم ، ولم يرو عن أحد منهم خلاف ذلك فكان إجماعا . وأيضا لو كان لكان قول ابن عباس رضي الله عنهما « ليست بمنسوخة » مقديما لأنه مما لا يقال بالرأى بل عن سماع لأنه مخالف لظاهر القرآن لأنه مثبت في نظم كتاب الله تعالى ، فجعله منقيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه إلا بسمع

لم تجب على ماله ، ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة أيضا ، وقوله (والشيخ الفاني) وصف بما بين المراد به بقوله (الذي لا يقدر على الصيام) وسمى فانيا إما لقربه إلى الفناء أو لأنه فنيته قوته ، ووجوب الفدية عليه مذهبا . وقال مالك رحمه الله : لا تجب عليه الفدية ، لأن الأصل وهو الصوم لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقلنا : السبب وهو شهود الشهر تناوله حتى لو تحمل المشقة وصام وقع عن فرضه ، وإنما يباح له الإفطار بعذر ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء كالمرض والسفر فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم (والأصل فيه قوله تعالى : - وعلى الذين يطيقونه فدية -) قال أهل التفسير (معناه لا يطيقونه) فهو كقوله تعالى - يبين الله لكم أن تضلوا - فإن قيل : روى عن الشعبي رحمه الله أنه قال : لما نزل قوله تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - كان الأغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون بناء على أن في بدء الإسلام كان الرجل نخيرا بين الصوم والفدية ، ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به . أجيب بأن الآية إن وردت في الشيخ الفاني كما ذهب إليه بعض السلف فظاهر ، وإن وردت في التخيير فكذلك لأن النسخ إنما ثبت في حق القادر على الصوم ، فبقى الشيخ الفاني على حاله كما كان . وقوله (ولو قدر على الصوم) يعني بعد ما فدى (يبطل حكم الفداء) وصار كأن لم يكن ،

إلى مثل هذا التنوير (قوله لم تجب على ماله ولم تتضاعف) أقول : يمتنع أن الفدية لم تجب ولم تتضاعف (قوله كمن مات وعليه الصوم) أقول : فيه نوع مصادرة ، فإن جوازه فيه بطريق الإلحاق بالشيخ الفاني كما ينبغي (قوله فإن قيل روى عن الشعبي ، إلى قوله : والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به) أقول : الشيخ الفاني على هذا التقدير ليس من متناولات الآية الكريمة حتى يكون استدلالا بالمنسوخ فالأظهر لإتمام الكلام بقوله فلا تتناول الآية الكريمة محل النزاع (قوله فبقى الشيخ الفاني على حاله) أقول : كيف يبقى الشيخ الفاني على حاله ، وقوله تعالى - وعلى

لأن شرط الخلفية استمرار العجز (ومن مات وعليه قضاء رمضان فأوصى به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من برّ أو صاعا من تمر أو شعير) لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره

ألبته ، وكثيرا ما يضمن حرف لا في اللغة العربية . في التنزيل الكريم - تالله تفتأ تذكر يوسف - أى لا تفتأ وفيه - يبين الله لكم أن تضلوا - أى أن لا تضلوا - رواه ابن أبي عمير - وقال الشاعر :

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأسي لديدك وأوصالي

أى لا أبرح وقال :

تنفك تسمع ما حيدت بهالك حتى تكونه

أى لا تنفك ، ورواية الأئمة أولى ، ولأن قوله تعالى - وأن تصوموا خير لكم - ليس نصا في نسخ إجازة الافتداء الذى هو ظاهر اللفظ ، هذا ولو كان الشيخ الفاني مسافرا فأتى قبل الإقامة قيل : ينبغي أن لا يجب عليه الإيصاء بالفدية ، لأنه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ ، فإنما ينتقل وجوب الصوم عليه إلى الفدية عند وجود سبب التعيين ، ولا تعيين على المسافر فلا حاجة إلى الانتقال ، ولا تجوز الفدية إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره ، فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لا يرجى برؤه جازت له الفدية ، وكذا لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يفطر ويضعف ، لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه ، فإن لم يقدر على الإطعام لعسرته يستغفر الله ويستقبله ، وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذر الأبد ، ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت الفدية عنه ، ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره ، ولذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر به من المال ، فإن مات فأوصى بالتكفير جاز من ثلثه ، هذا ويجوز في الفدية طعام الإباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتخصيص على الصدقة فيها ، والإطعام في الفدية (قوله لأن شرط الخلفية) أى شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم ، فخرج المتيمم إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل التيمم ، لأن خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه ، وكذا خلفية الأشهر عن الأقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الإياس لا بشرط دوامه ، فلذا يجب الاعتداد بالدم إذا عاد بعد الانقطاع في سن

ووجب عليه الصوم . فإن قيل : القدرة على الأصل بعد حصول المقصود بالخلف لا تبطل الخلف ، كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم ، وههنا حصل المقصود وهو تفرغ الدمة عما وجب عليه . أجيب : بأن القدرة ههنا على الأصل إنما هي قبل حصول المقصود بالخلف ، لأن دوام هذا العجز إلى الموت شرط صحة هذا الخلف ، فإن الشيخ الفاني هو الذى يزداد ضعفه كل وقت إلى موته ، وإليه أشار بقوله (لأن شرط الخلفية استمرار العجز) وقوله (ومن مات وعليه قضاء رمضان) أى قرب منه لأن الإيصاء بعد الموت غير متصور . وقوله (لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره) استعمل الأداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء بحيث لا يرجى في معنى الشيخ

الدين يطيقونه - لم يتناولوه على هذا التفسير (قال المصنف : لأن شرط الخلفية استمرار العجز) أقول : فإن قوله تعالى - لا يطيقونه - محمول على الاستمرار ، إذ لا يجب الفدية على المريض والمسافر .

فصار كالشيخ الفاني ، ثم لابد من الإيصاء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ، وعلى هذا الزكاة ، هو يعتبره بديون العباد إذ كل ذلك حق مالى تجرى فيه النيابة .. ولنا أنه عبادة ولا بد فيه من الاختيار . وذلك في الإيصاء دون الورثة لأنها جبرية ، ثم هو تبرع ابتداء حتى

الإيأس في المستقبل ، أو في العدة التي فرض عوده فيها ، حتى تستأنف للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف لافي الأنكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم ، ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذى ذكرناه لاعلى ما ذكر في النهاية (قوله وصار كالشيخ الفاني) إلحاقا بطريق الدلالة لا بالقياس . وجهه أن الكلام في مريض عجز عن الأداء وعليه الصوم ، ولا شك أن كل من سمع أن الشيخ الفاني الذى لا يقدر على الصوم يجزى عنه الإطعام علم أن سبب ذلك عجزه عجزا مستمرا إلى الموت ، فإن الشيخ الفاني الذى علق عليه هذا الحكم هو الذى كل يوم في نقص إلى أن يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني واردا في المريض الذى هو بتلك الصفة ، لافرق إلا بأن الوجوب لم يسبق حال جواز الإطعام في الشيخ الفاني إلا بقدر ما ثبت ثم ينتقل ، والمريض تقرر الوجوب عليه قبله بإدراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره في المسارعة إلى القضاء ، ومعلوم أنه إذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التأخير جانبا فلا أثر لهذا الفرق في إيجاب افتراق الحكم . واعلم أنهم منعوا في الأصول الإلحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعه بطريق القياس ، لأن شرطه ظهور المؤثر وأثره غير أنه في الدلالة لا يفتقر إلى أهلية الاجتهاد بخلاف القياس ، وذلك منتف في الشيخ الفاني ، فإن ظهور المؤثر فيه وهو العجز إنما يصلح لإسقاط الصوم . وهنما مقام آخر وهو وجود القدية ولا يعقل العجز مؤثرا في إيجابها ، لكننا نقول ذلك في غير المنصوصة ، وكون العجز سببا لوجوب القدية علة منصوصة ، لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علة مبدا الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة ، وقد قال تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - أى لا يطيقونه (قوله ثم لابد من الإيصاء عندنا) أى في لزوم الإطعام على الوارث (خلافا للشافعي رحمه الله وعلى هذا الزكاة) أى إذا مات من عليه دين الزكاة بأن استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه أن يخرج عنه الزكاة والعشر إلا أن يوصى بذلك ، ثم إذا أوصى فإنما يلزم الوارث لإخراجهما إذا كانا يخرجان من الثاث ، فإن زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث ، فإن أخرج كان متطوعا عن الميت ويحكم بجواز إجزائه ، ولذا قال محمد في تبرع الوارث : يجزيه إن شاء الله تعالى ، كما إذا أوصى بالإطعام عن الصلوات على ما يذكر ، ويصح التبرع في الكسوة والإطعام لا الاعتقاد لأن في الاعتقاد بلا إيصاء إلزام الولاء على الميت ، ولا إلزام في الكسوة والإطعام . وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال :

الفاني ، فيلحق به دلالة بالطريق الأولى ، لأن عجز الميت ألزم (ثم لابد من الإيصاء) لإلزام الوارث ، فإن لم يوص فللوارث أن يخرج ولا يلزمه ، وإذا أوصى أخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة الفطر (عندنا خلافا للشافعي) في جميع ذلك ؛ أما خلافه في المقدار فلأن المقدار الواجب عنده مد ، وأما في الباقي فلا أنه يعتبر هذا الدين بديون العباد بجامع أن كلا منهما حق مالى تجرى فيه النيابة ، فكما أن ديون العباد تخرج من جميع المال وإن لم يوص فكذلك هذا (ولنا أنه عبادة وكل ما هو عبادة لابد فيه من الاختيار وذلك في الإيصاء دون الورثة لأنها جبرية ثم هو تبرع ابتداء) لأن الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الأفعال بالموت فصار الصوم كأنه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية بأداء القدية تبرعا ، بخلاف دين العباد فإنه لا يسقط بالموت ، لأن المقصود ثمة

يعتبر من الثالث ، والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ ، وكل صلاة تعتبر بصوم يوم

« جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها ؟ فقال : لو كان على أملك دين أكنت قاضيه عنها ؟ قال نعم ، قال : فدين الله أحق » وفي رواية « جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ » الحديث ، إلى أن قال « فصوى عن أملك » وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عن علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » قلنا : الاتفاق على صرف الأول عن ظاهره فإنه لا يصح في الصلاة الدين ، وقد أخرج النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وهو راوى الحديث الأول في سننه الكبرى أنه قال « لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد » وفتوى الراوى على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ ، ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار ، ولذا صرحوا بأن من شرط القياس أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لأن التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم إبطال اعتباره ، إذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وقفه ، وقد روى عن عمر رضي الله عنه نحوه ، أخرجه عبد الرزاق وذكره مالك في الموطأ بلاغا فقال مالك : ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله تعالى عنهم بالمدينة أن أحدا منهم أمر أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصلي عن أحد اه . وهذا مما يؤيد النسخ ، وأنه الأمر الذي استقرّ الشرع عليه أخرا ، وإذا أهمل كون المناط الدين وإنما يعلل لجوب الأداء عن الميت على الوارث بدين العباد فإنه محل الاتفاق ، وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب على الوارث إلا بالإيصاء ، ثم إذا أوصى لا يجب عليه إلا بقدر الثالث إلا أن يتطوع ، وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التي عليه والصدقة المنذورة والحراج والجزية ، وهذا لأن هذه بين عقوبة وعبادة ، فما كان عبادة فشرط إجرائها النية ليتحقق أداؤها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذي هو المقصود من التكليف ، وفعل الوارث من غير أمر المبتلى بالأمر والنهي لا يحقق اختياره ، بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه بخروجه من دار التكليف ولم يمتثل ، وذلك يقرر عليه موجب العصيان ، إذ ليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب ، كما لو تبرع به حال حياته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة ، فلا يخفى أنه فات فيه الأمران إذ لم يتحقق إيقاع ما يستشفه منه ليكون زاجرا له ، بخلاف ديون العباد فإن المقصود من الأمر بأدائها وصول المال إلى من هو له ليدفع به حاجته ، ولذا إذا ظفر من له بجنسه كان له أخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزمت من غير إيصاء لتحقيق حصول المقصود بفعل الوارث هنا ، وعن هذا قلنا : لا يورث خيار الشرط والروية لأنه رأى كان للميت ، بخلاف خيار العيب لأنه جزء من العين في المعنى احتبس عند البائع . وإذا علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى إنما هي الأفعال إذ بها تظهر الطاعة والامتثال ، وما كان ماليا منها ، فالمال متعلق المقصود : أعني الفعل ، وقد سقطت الأفعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف ، فكان الإيصاء بالمال الذي هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء فيعتبر من الثالث ، بخلاف دين العباد لأن المقصود فيها نفس المال لا الفعل ، وهو موجود في التركة فيؤخذ منها بلا إيصاء (قوله والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ) وجهه : أن المماثلة قد ثبتت شرعا بين الصوم والإطعام

هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد إلى الأموال ، وكذلك الوصية بالزكاة ، وإذا كان تبرعا (يعتبر من الثالث) وإنما قال ابتداء لأنها في الآخرة تنوب عن الواجب على الميت (والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ)

هو الصحيح (ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد » (ومن دخل في صلاة التطوع أو في صوم التطوع ثم أفسده قضاءه) خلافاً للشافعي رحمه الله . له أنه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به. ولنا أن المؤدى قرينة وعمل فتجب صيانتها بالمضى عن الإبطال، وإذا وجب المضى وجب القضاء بتركه . ثم عندنا لا يباح الإفطار فيه بغير عذر في إحدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر ،

والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة ، ومثل مثل الشيء جاز أن يكون مثلاً لذلك الشيء وعلى تقدير ذلك يجب الإطعام ، وعلى تقدير عدمها لا يجب ، فالاحتياط في الإيجاب ، فإن كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذى هو السقوط . وإلا كان براً مبدأً يصلح ماحياً للثبوتات ، ولذا قال محمد فيه : يجوز به إن شاء الله تعالى من غير جزم ، كما قال في تبرع الوارث بالإطعام ، بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء (قوله هو الصحيح) احتراز من قول ابن مقاتل : إنه يطعم لكل صلاة يوم مسكيناً لأنها كصيام يوم ثم رجع إلى ما في الكتاب ، لأن كل صلاة فرض على حدة فكانت كصوم يوم (قوله ومن دخل في صوم التطوع ثم أفسده قضاءه) لا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله في وجوب القضاء إذا فسد عن قصد أو غير قصد بأن عرض الخيض للصائمة المتطوعة ، خلافاً للشافعي رحمه الله ، وإنما اختلف الرواية في نفس الإفساد هل يباح أولاً ؟ ظاهر الرواية لا إلا بعذر ، ورواية المنتقى يباح بلا عذر . ثم اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أو لا ؟ قيل نعم ، وقيل لا ، وقيل عذر قبل الزوال لا بعده ، إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطر لا يفطر . وقيل : إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر ، وإن كان يتأذى بذلك يفطر . واعتقادي أن روية المنتقى أوجه ، وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في خلافة الشافعي رحمه الله آخرها ، ويتبين وجه اختيارنا لها في ضمنه إن شاء الله تعالى ، وأحسن ما يستدل به للشافعي رحمه الله ما في مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت « دخل على النبي صلى الله عليه وسلم يوماً فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلنا لا ، قال : فإني إذا صائم ثم أتانا يوماً آخر فقلنا : يا رسول الله أهدى لنا حيس ، قال : أرنيه

فإن النص الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى ، فالقياس أن يقتصر عليه ، لكن النص الوارد فيه يجوز أن يكون معلولاً بعلّة مشتركة بينه وبين الصلاة وإن كنا لا نعقله ، والصلاة نظير الصوم بل أهم ، فأمر المشايخ بالفداء فيها احتياطاً وموضع الأصول وقوله (هو الصحيح) احتراز عما قاله محمد بن مقاتل أولاً : إنه يطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ، ثم رجع فقال : كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لأنه أحوط . وقوله (ولا يصوم عنه الولي) احتراز عن قول الشافعي رحمه الله ، فإنه يجوز ذلك في قول استدلالاً بما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » وهو نص في الباب . ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما (لا يصوم أحد عن أحد : ولا يصلي أحد عن أحد) وتأويل حديث عائشة رضى الله عنها فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الإطعام إن أوصى بذلك . وقوله (ومن دخل في صوم التطوع) ذكرناه في فصل القراءة من كتاب الصلاة . وقوله (ثم عندنا) كأنه بيان لمبنى الاختلاف ، وهو أن الإفطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعنده مباح ، فإذا كان غير مباح كان

(قوله وقوله ثم عندنا كأنه بيان لمبنى الاختلاف الخ) أقول فيه بحث .

والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم « أفطر واقض يوما مكانه »

فلقد أصبحت صائما ، فأكل « وفي لفظ « فأكل ، وقال : قد كنت أصبحت صائما « فهذا يدل على عدم وجوب الإتمام ، ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما . وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن أم هانئ موقوفا « الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر » وفي كل من سنده ومرتبه اختلاف : وتكلم عليه البيهقي رحمه الله . وقال الشافعي أيضا : صح « أنه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع لئاء فشرب والناس ينظرون » وفي لفظ « كان ذلك بعد العصر » زاد مسلم « عام الفتح » وفيه دلالة التأخير . قال الشافعي : فلما كان له قبل أن يدخل في صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له إذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام ، فالتطوع أولى . وخصاله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على إباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه ، وهو استدلال حسن جدا . ولنا الكتاب والسنة والقياس ؛ أما الكتاب فقوله تعالى - ولا تبطلوا أعمالكم - وقال تعالى - ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها - الآية سبقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم ، والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانتها عن الإبطال بهذين النصين ، فإذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الإبطال ؛ وأما السنة فما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت « كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهنا فأكلنا منه ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتنى إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت : يارسول الله إنا كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتبهنا فأكلنا منه ، قال : اقضيا يوما آخر مكانه » وأعله البخاري بأنه لا يعرف لزوم سماع من عروة . ولا يزيد سماع من عروة ، وأعله الترمذي بأن الزهري لم يسمع من عروة . فقال : روى هذا الحديث صانح بن أبي الأخضر ومحمد بن أبي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها . وروى مالك بن أنس ومعه بن عبيد الله بن عمرو بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة رضى الله عنها . ولم يذكرها فيه عروة ، وهذا أصح ، ثم أسند إلى ابن جريج قال : سألت الزهري أحد تلك عروة عن عائشة رضى الله عنها ؛ قال : لم أسمع من عروة في هذا شيئا . ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث اه . قلنا : قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك ، والاختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ، ولو سلم إعلاله وإعلال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق فإنما يلزم لو لم يكن له طريق آخر ، لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن

بالإفطار جانيا فيلزمه القضاء ، وإذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء . وقوله (والضيافة عذر) يعني على الأظهر ، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها ليست بعذر لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا دعى أحباكم فليجب ، فإن كان مفطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أى فليدع لهم . ووجه الأظهر ما روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان في ضيافة رجل من الأنصار ، فامتنع رجل من الأكل وقال إني صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما دعاك أخوك لتكبره فأفطر واقض يوما مكانه » ومن المشايخ من قال

(١) قول صاحب الفتح (ابن عمرو بن زياد) هكذا في بعض النسخ ، وفي بعضها ابن عمر ، وابن زياد مضبوطا بالقلم بضم عين عمر ثم واو العطف بعدها وليحذر اه مصححه .

عائشة قالت « أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين » الحديث ، ورواه ابن شعبة من طريق آخر غيرهما عن خفيف عن سعيد بن جبير « أن عائشة وحفصة » الحديث . ورواه الطبراني في معجمه من حديث خفيف عن عكرمة عن ابن عباس « أن عائشة وحفصة » ورواه البزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن نافع عن ابن عمر قال « أصبحت عائشة وحفصة رضي الله عنهما » وحماد بن الوليد لين الحديث ، وأخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط . حدثنا موسى بن هرون ، حدثنا محمد بن مهران الجمال قال : ذكره محمد بن أبي سلمة المكي عن محمد بن عمرو بن عمرو بن أبي سلمة عن أبي هريرة قال « أهديت لعائشة وحفصة رضي الله عنهما هدية وهما صائمتان فأكلتا منها فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اقضيا يوما مكانه ولا تعودا » فقد ثبت هذا الحديث ثبوتاً لا مرداً له لو كان كل طريق من هذه ضعيفاً لتعددتها وكثرة مجيئها ، وثبت في ضمن ذلك أن ذلك المجهول في قول الزهري فيما أسند الترمذي إليه عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث ثقة ، أخبر بالواقع ، فكيف وبعض طرقه مما يحتاج به . وحمله على أنه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب ، بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد ، وهو ما قدمناه من قوله تعالى - ولا تبطلوا أعمالكم - كلام المفسرين فيها على أن المراد لا تحبطوا الطاعات بالكبائر : كقوله تعالى - لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي - إلى أن قال - أن تحبط أعمالكم - وكلام ابن عمر رضي الله عنه ظاهر في أن هذا قول الصحابة ، أولاً تبطلوها بمعصيتهما : أى معصية الله ورسوله ، أو الإبطال بالرياء والسمعة ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه ، وعنه بالشك والنفاق أو بالعجب ، والكل يفيد أن المراد بالإبطال إخراجها عن أن ترتب عليها فائدة أصلاً كأنها لم توجد ، وهذا غير الإبطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلاً على منع هذا الإبطال ، بل دليلاً على منعه بدون قضاء ، فتكون دليل رواية المتفق على ما قدمناه من أنها إباحة الفطر مع إيجاب القضاء ، ولهذا اخترناها لأن الآية لا تدل باعتبار المراد منها على سوى ذلك . والأحاديث المذكورة لا تفيد سوى إيجاب القضاء إلا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله « ولا تعودا » وهي مع كونها منفرداً بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعي ، فبعد تسليم ثبوت الحجية يحمل على الندب ، وكذا حديث البخاري « أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا ، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال كل ، قال : فإني صائم ، قال : ما آكل حتى تأكل فأكل ، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال له سلمان نم فنام ، ثم ذهب يقوم فقال نم ، فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، قال : فصليا فقال له سلمان : « إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه ، فأثنى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدق سلمان » وهذا مما استدلل به القائلون بأن الضيافة عنده ، وكذا ما أسند الدارقطني إلى جابر قال « صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله

إن كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الأكل لا يفطر ، ، وإن كان يتأذى يفطر ويقضى . وقال في الذخيرة : هذا كله إذا كان الإفطار قبل الزوال ، فأما إذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له أن يفطر إلا إذا

(وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا ببقية يومهما) قضاء لحق الوقت بالتشبه.

عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : مالك ؟ قال : إني صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول إني صائم ، كل وصم يوما مكانه » فإن كلا منهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعا إذ لا يعهد للضيافة أثر في إسقاط الواجبات ، ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخي وأبي بكر الرازي ، واستدلوا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام « إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب ، فإن كان مفطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أى فليدع لهم » والله أعلم بحال هذا الحديث . وقول بعضهم : ثبت موقف على إبداء ثبت ، ثم لا يقوى قوة حديث سلمان . والحاصل أن على رواية المنتقى تنطافر الأدلة ولا يعارض ما استدلل به الشافعي رحمه الله ما يثبتها على ما لا يخفى ، وأما القياس فعلى الحج والعمرة التفلين حيث يجب قضاؤهما إذا أفسدا . (قوله وإذا بلغ الصبي الخ) كل من تحقق بصفة أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الإمساك تشبها كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه ، والمجنون يفتق ، والمريض يبرأ ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل ، أما إذا قدم قبل الزوال والأكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب ، وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم ، والذي أفطر عبدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس ، أو تسحر قبل الفجر . وقيل الإمساك مستحب لا واجب ، لقول أبي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهارا : لا يحسن أن تأكل وتشرب والناس صيام . والصحيح الوجوب لأن محمدا قال فليصم ، وقال في الحائض فلتدع . وقول الإمام لا يحسن تعليل للوجوب : أى لا يحسن بل يقيح ، وقد صرح به في بعضها فقال في المسافر : إذا أقام بعد الزوال إلى استقبح أن يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم ، فبين مراده بعدم الاستحسان ، ولأنه الموافق للدليل ، وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالإمساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ، ولا يخفى على متأمل فوائده

كان في ترك الإفطار عقوب الوالدين أو أحدهما . وقوله (وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر) الأصل في هذا أن كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في أوله لزمه الصوم فعليه الإمساك كالحائض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر أو معه ، والمجنون يفتق والمريض يبرأ ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو الأكل ، والمفطر عبدا أو خطأ أو مكرها ، أو أكل يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والأمر بخلافه ، ومن لم يكن كذلك لم يجب عليه الإمساك كما في حالة الحيض والنفاس . ثم وجوب الإمساك إنما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار المصنف على ما ذكره عند قوله : إذا قدم المسافر ، أو ظهرت الحائض . وقال الشيخ الإمام الصفار : الصحيح أنه على الإيجاب لأن محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصوم « فليصم ببقية يومه » والأمر للوجوب . وقال في الحائض : إذا ظهرت في بعض النهار فلتدع الأكل والشرب وهذا أمر أيضا . وقال بعضهم : هو على الاستحباب ذكره محمد بن شعاع ، لأنه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات . وقال أبو حنيفة رحمه الله في الحائض : ظهرت في بعض النهار ولا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام . وأجيب عن الثاني : بأن هذا الإمساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الإفطار المتقدم ، وإنما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ، ومعنى قول أبي حنيفة لا يحسن لها يقيح منها ، وتركه القبيح شرعا من الواجبات .

(ولو أفطرا فيه لاقضاء عليهما) لأن الصوم غير واجب فيه (وصاما ما بعده) لتحقق السبب والأهلية (ولم يقضيا يومهما ولا ماضى) لعدم الخطاب ، وهذا بخلاف الصلاة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده ، وفي الصوم الجزء الأول والأهلية منعدمة عنده . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء ، لأنه أدرك وقت النية . وجه الظاهر أن الصوم لا يتجزأ وجوبا وأهلية الوجوب منعدمة في أوله إلا أن للصبي أن ينوى التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا ، لأن الكافر ليس من

قيود الضابط ، وقلنا : كل من تحقق أو قارن ولم نقل من صار بصفة الخ ليشمل من أكل عبدا في نهار رمضان لأن الصيرورة للتحويل ، ولو لامتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه (قوله لأن الصوم غير واجب فيه عليهما) وقال زفر في الكافر إذا أسلم : يجب عليه قضاء ذلك اليوم لأن إدراك جزء من الوقت بعد الأهلية موجب كما في الصلاة ، وينبغي أن يكون جوابه في الصبي إذا بلغ كذلك . ونحن نفرق بأن السبب في الصلاة الجزء القائم عند الأهلية أى جزء كان ، فتحقق الموجب في حقهما ، وفي الصوم الجزء الأول ولم يصادفه أهلا . وعلى هذا فقولهم في الأصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل إذ يقتضى أن السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ، ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال : يلزم أن لا يجب الإمساك في نفس الجزء الأول من اليوم لأنه هو السبب للوجوب ، وإلا لزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب ، فالإيجاب فيه يستدعى سببا سابقا ، والفرض خلافه ، ولولم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلاة من أن السببية تضاف إلى الجزء الأول ، فإن لم يؤد عقبيه انتقلت إلى ما يلي ابتداء الشروع ، فإن لم يشرع إلى الجزء الأخير تقررت السببية فيه ، واعتبر حال المكلف عنده تكافأ مستغنى عنه إذ لا داعى لجعله ما يليه دون ما وقع فيه (قوله على ما قالوا) إشارة إلى الخلاف ، وأكثر

وقوله (ولو أفطرا فيه) أى فيما بقي من يومهما (لاقضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه) بل الإمساك هو الواجب ولاقضاء إلا للصوم (وصاما ما بعده) من الأيام (لتحقق السبب) وهو شهود الشهر (والأهلية) بالإسلام والبلوغ (ولم يقضيا يومهما) يعنى إذا أمسكا بقية النهار ، وإنما قلت هذا لثلاث يتكرر مع قواه لاقضاء عليهما ، وقوله (ولا ماضى) أى لم يقضيا ماضى من الأيام قبل البلوغ والإسلام (لعدم الخطاب) لأنه إنما يكون عند الأهلية وكانت منتفية قبلهما : فإن قيل : انتفاء الأهلية في أول النهار لا يمنع وجوب القضاء فإن المجنون إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ، ولو أفطر وجب عليه القضاء مع أن الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر . أجيب : بأننا لا نسلم أن الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت ، بل الوجوب في حقه كان ثابتا إلا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق ، فإذا لم يستغرق ظهر أثر الوجوب . وقوله (وهذا) أى ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذى بلغ فيه الصبي أو أسلم فيه الكافر (بخلاف الصلاة) حيث يجب قضاؤها إذا بلغ أو أسلم لما ذكره في الكتاب ، وهو واضح (و) روى ابن سماعة (عن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء) لما ذكره في الكتاب ، وهو نظير من أصبح ناويا للفطر ثم نوى قبل الزوال أن يصوم أجزأه . ولا شك أن نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة ، فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر مناف للصوم حكما لا حقيقة ، وخله ظاهر لأن فيه مساواة الأهل لغير الأهل . وجه المظاهر ما ذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من له الأهلية وفاقدها . وأكثر المشايخ على التفرقة بينهما في النفل أيضا

أهل التطوع أيضا ، والصبي أهل له (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه) لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع (وإن كان في رمضان فعليه أن يصوم) لزوال المرحص في وقت النية ؛ ألا ترى أنه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً لجانب الإقامة فهذا أولى ،

المشايع على هذا الفرق ، وهو أن الصبي كان أهلاً ففتوقف لإمساكاته في حق الصوم في أول النهار على وجود النية في وقتها ، والكافر ليس أهلاً أصلاً فلا تتوقف فيقع فطراً فلا يعود صوماً ، ومنهم من تمسك في التسوية بينهما بما في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم ، قال : هما سواء ، فإنه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع (قوله وإذا نوى المسافر الإفطار) أى في غير رمضان بدليل قوله وإن كان في رمضان ، ثم نية الإفطار ليس بشرط ، بل إذا قدم قبل الزوال والأكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها (قوله ألا ترى الخ) يعنى أن المرحص السفر ، فلما لم يتحقق في أول اليوم كان الخطاب متوجهاً عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث إنشائه . وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلاة والسلام مما قدمنا « أنه خرج من المدينة عام الفتح حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب » اللهم إلا أن يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد ، وأيضاً قوله : ما لم يتحقق المرحص ، فالخطاب بالصوم عيناً مثنوع ، لم لا يجوز أن يكون الخطاب بتعيينه إن لم يحدث سفراً في أثناء اليوم فيجب الشروع قبله ، فإذا سافر في أثناء اليوم زال التعين لأنه كان بشرط عدمه ، وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي كتاب مسلم ، والجمهور على تعيين صومه . واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم ، فإذا نواه ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائماً فلا يحل فطره في ذلك اليوم ، لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لأن السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة . ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها في يوم واحد ، بل معنى قول الراوى حتى إذا كان بكراع الغميم وهو

فالصبي إذا بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح ، والكافر إذا أسلم ونوى ذلك لم يصح . وذكر في الجامع الصغير أنهما في صحة نية التطوع سواء ، فكان الاختلاف في النفل كالاختلاف في الفرض . وقوله (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب) لأنها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت في حقه (ولا صحة الشروع) لأنه لو صام صبح (وإن كان في رمضان) يعنى المسافر الذى نوى الإفطار (فعليه أن يصوم لزوال المرحص) وهو السفر (في وقت النية) لأن فرض المسألة فيما إذا قدم قبل انتصاف النهار ، قيل : في كلام المصنف تكرار لأن المسألتين كلتيهما في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان . وأجيب بأن المسألة الأولى في غير رمضان . ورد بأن قوله لا ينافي أهلية الوجوب يأباه لأنه لا يستعمل في غير الفرض . وأجيب بأن معناه لا ينافي أهلية الثبوت وفيه بعد ، وبأن معناه المعنى المصطلح ، والصوم هو أن يكون نذراً معيناً . وصورته : نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل انتصاف النهار فنذر أن يصوم ذلك اليوم ونواه أجزأه ، فكانت الأولى في غير رمضان ، والثانية فيه فلا تكرار . وقوله (فهذا أولى) قيل في وجه الأولوية إن

(قال المصنف : وإذا نوى المسافر الإفطار) أقول : أى في غير رمضان بدليل قوله وإن كان في رمضان (قوله وبأن معناه المعنى المصطلح) أقول : معطوف على قوله بأن المسألة الأولى في قوله وأجيب بأن المسألة الأولى في غير رمضان

إلا أنه إذا أفطر في المسألتين لانتزيمه الكفارة لقيام شبهة المبيح (ومن أنعمى عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الإغماء) لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية إذ الظاهر وجودها منه (وقضى ما بعده) لانعدام النية (وإن أنعمى عليه أول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة) لما قلنا . وقال مالك : لا يقضى ما بعده لأن صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف ، وعندنا لا بد من النية لكل يوم لأنها عبادات متفرقة ، لأنه يتخلل بين كل يومين مالميس بزمان لهذه العبادة ، بخلاف الاعتكاف (ومن أنعمى عليه في رمضان كله قضاه) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عذرا في التأخير لا في الإسقاط (ومن جن رمضان كله لم يقضه) خلافا لمالك

صائم أنه كان صائما حين وصل إليه ، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيا غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر . وتبين بهذا اندفاع الإشكال عن تعيين الصوم في اليوم الذي أنشأ فيه السفر وتقريره على تعيين صوم اليوم الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر . والحاصل أنه إن كان بلوغه كراع الدم في اليوم الذي خرج فيه أشكل على الأول ، وإن كان فما بعد أشكل على ما بعده ولا مخلص إلا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشى الهلاك ، والله أعلم (قوله في المسألتين) هما إذا أنشأ السفر بعد الصوم وإذا صام مسافرا ثم أقام (قوله لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا) أى العقل ولهذا ابتلى به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما قد أسلفناه في باب الإمامة من كتاب الصلاة (قوله ومن جن رمضان كله) قال الحلواني : المراد فيما يمكنه إنشاء الصوم فيه ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير لا يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه كالليل ، والذي يعطيه الوجه الآتي ذكره خلافه (قوله فيكون عذرا في التأخير لا في الإسقاط) رتبته بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة له ، فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه أنه لو أزاله كان مسقطا وليس كذلك ، فإن الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملازم للخرج ، فكان الأولى في التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج في إلزام قضاء الشهر بالإغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله ، فإن ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج ، وهذا لأن امتداد الإغماء شهرا من النوادر لا يكاد يوجد وإلا كان ربما يموت ، فإنه لا يأكل ولا يشرب ولا حرج في ترتيب الحكم على ما هو من النوادر ، بخلاف الجنون فإن امتداده شهرا غالب فترتيب القضاء معه موجب للحرج ، وقد سلك المصنف مسلك التحقيق في تعليل عدم إلزام القضاء بجنون الشهر ، حيث قال : ولنا أن المسقط هو الحرج . ثم قال : والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج ، فأفاد تعليل وجوب قضاء الشهر إذا أنعمى عليه فيه كانه بعدم الحرج ، وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لأن الحرج مانع ، لكن المراد أن انتفاء

المرخص وهو السفر قائم وقت الإفطار في تلك المسألة ومع ذلك لم يبيح له الإفطار ، فلأن لا يباح في هذه المسألة وهو ليس بقاءم فيه أولى . وقوله (في المسألتين) يعنى مسافرا أقام ومقيا سافرا . قال (ومن أنعمى عليه في رمضان) الإغماء إما أن يكون مستغرقا أولا ، والثاني إما أن يحدث في أول ليلة أو في غيرها ، فإن كان في غيرها سواء كان ليلا أو نهارا لا يقضى صوم ذلك النهار الذي حصل فيه أو في ليلته الإغماء ، وكذا إذا كان في أول ليلة لأن الإمساك موجود لا محالة ، وكذا النية ظاهرا ، لأن ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان عدم الخلو عن النية ، والأول يقضيه كله لما ذكره من قوله (لأنه نوع مرض الخ) وكلامه واضح . وقوله (ومن جن رمضان كله) قال شمس الأئمة

هو يعتبره بالإغماء . ولنا أن المسقط هو الحرج والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج ، والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج (وإن أفاق المجنون في بعضه قضى ماضى) خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله . هما يقولان لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية ، والقضاء مرتب عليه ، وصار كالمستوعب . ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر

الوجوب إنما يكون لمناخ الحرج ولا حرج لندرة امتداد الإغماء شهرا . وبسط مبنى هذا أن الوجوب الذى يثبت جبرا بالسبب أعنى أصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه أو ضعفه ، بل ينظر فإن كان المقصود من متعلقه مجرد إيصال المال لجهة كالتفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز ، لأن هذا المقصود يحصل بفعل النائب فيطالب به وليه ، وإن كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة أو المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم القدرة على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد أو لا يمتد عادة أو قد وقد ، ففى الأول لا يثبت الوجوب كالصبا لأنه يستتبع فائدتى ، وهى إما فى الأداء وهو منتف إذ لا يتوجه عليه الخطاب بالأداء فى حالة الصبا أو فى القضاء وهو مستلزم للحرج البين فائتى ، وفى الثانى لا يسقط الوجوب معه ، بل يثبت شرعا ليظهر أثره فى الخلف وهو القضاء فيصل بذلك إلى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم ، فلو نام تمام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا ، فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لا يمتد غالبا عدما إذ لا حرج فى ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى الخلف ، ثم لو نام يومين أو ثلاثة أيام وجب القضاء أيضا لأنه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذى ثبت فيه شرعا ، أعنى اعتباره عدما إذ لا حرج فى النوادر ، وفى الثالث أدركنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج إلحاقا له إذا ثبت بما يازمه الامتداد ، وإذا لم يثبت بما لم يمتد عادة فقلنا فى الإغماء يلحق فى حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم ، فلا

الجلوانى : المراد بقوله جن رمضان كله ما يمكنه الصوم فيه ابتداء ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح . وقوله (هو يعتبره بالإغماء) يعنى من حيث إن الجنون مرض يخل العقل فيكون عذرا فى التأخير إلى زواله لا فى الإسقاط كما فى الإغماء . وقوله (ولنا) ظاهر ، وقوله (هما يقولان لم يجب عليه الأداء) أى أداء ذلك البعض (لانعدام الأهلية) وكل من لم يجب عليه الأداء لم يجب عليه القضاء ، لأن القضاء مرتب عليه (وصار كالمستوعب) فإن المستوعب منه منع القضاء فى الكل ، فإذا وجد فى البعض منع بقدره اعتبارا للبعض بالكل (ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر) أى بعضه ، لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال فكان تقدير الآية والله أعلم : فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله ، لأن الضمير يرجع إلى المذكور دون المضممر والمجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعد الشهر فيصوم كله . فإن قيل : يجوز أن يمنع من ذلك مانع وهو عدم الأهلية فيما مضى . أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه أهلا للإيجاب والاستيجاب وهى موجودة لأنها بالآدمية . فإن قيل : لو كان ما ذكرتم صحيحا

(قوله لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال) أقول : لأن السبب يتقدم على المسبب (قوله والمجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله) أقول : يلزم على ظاهره أن يجب على الكافر الذى أسلم فى بعض الشهر صوم كله ، وكذا الصبي الذى بلغ فى بعضه فليصم (قوله أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه الخ) أقول : الذمة صفة بها صار الإنسان أهلا للإيجاب والاستيجاب كما صرح به فى باب المحكوم به من التلويح ، ففى كلام الشارح تسامح كما لا يخفى

والأهلية بالذمة ، وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه ، بخلاف المستوعب لأنه يخرج في الأداء فلا فائدة

يسقط معه الوجوب ، إذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه في القضاء لعدم الحرج إذ لا حرج في النادر لأن النادر إنما يفرض فرضاً ، وربما لم يتحقق قط وامتداد الإنعفاء شهراً كذلك . وفي حق الصلاة بما يمتد إذا زاد على يوم وليلة لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول في حد التكرار فلا يقضى شيئاً وبما لا يمتد وهو النوم إذا لم يزد عليها لعدم الحرج ، وقلنا في الجنون في حق الصلاة كذلك على ما قدمناه في باب صلاة المريض لانحداد اللازم فيهما ، وفي حق الصوم إن استوعب الشهر ألحق بما يلزمه الامتداد لأن امتداد الجنون شهراً كثير غير نادر . فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج ، وإذا لم يستوعبه بما لا يمتد لأن صوم ما دون الشهر في سنة لا يقع في الحرج . وأيضاً أنه يؤدي إلى عدم وجوب القضاء إذا كان الجنون في الغالب يستمر شهراً وأكثر . وهذا التقرير يوجب أن لا فرق بين الأصلي والعارضى وبين أن يفيق الجنون في وقت النية من آخر يوم أو بعده خلافاً لما قاله الحلواني وإن اختاره بعضهم ، ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو في الكتاب ، وقدمنا في الزكاة الخلاف في نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبي يوسف ، وقول محمد عدم التفصيل . وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف ، ومنهم من أيد التفصيل بثبوت التفصيل شرعاً في العدة بالأشهر والحيض بناء على أصلية امتداد الطهر وعارضيته ، فإن الطهر إذا امتد امتداداً أصلياً بأن بلغت الصغيرة بالسن ولم تردم فإنها تعتد بالأشهر بعد البلوغ ، ولو بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة إلى أن تدخل سن الإياس ، فتعتد بالأشهر ، ولا يخفى على متأمل عدم لزومه فإن المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المتبع النص وهو يوجب ذلك التفصيل ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وفي الوجوب فائدة) جواب عما قد يقال قولك الأهلية بالذمة ومرجع الذمة إلى الآدمية يستلزم ثبوت أصل الوجوب على الصبي فقال : هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفائدة لأنه يتلو الفائدة ، ولا فائدة في تحققه في حق الصبي لما ذكرنا من أنه عند العجز عن الأداء إنما يثبت ليظهر أثره في القضاء لتحصل مصلحة الفرض رحمة ومنة ، وإنما يكون ذلك فائدة إذا لم يستلزم إيجاب القضاء حرجاً لأنه حينئذ فتح باب نحصيل المصلحة ، أما إذا استلزمه فهو معدوم الفائدة ظاهراً لأنه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج ، وذلك باب العذاب لا الفائدة وإن كان قد ثبت له الأفراد من العباد فإن الفوائد الشرعية التي تستتبعها التكليف إنما تراعى في حق العموم رحمة وفضلاً لا بالنسبة إلى آحاد من الناس ، بخلاف ثبوته مع

لوجب على المستغرق أيضاً . أجاب بقوله (وفي الوجوب فائدة وهو) أي الفائدة بتأويل المذكور (صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه ، والمستوعب ليس كذلك لأنه يخرج في الأداء فلا فائدة) في الوجوب لأنه لو وجب لسقط بسبب الحرج بعد الوجوب فصار كالصبا لأن الصبا لما كان ممتداً كان في الإيجاب عليه حرج وهو مسقط فلا فائدة فيه . والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم بسبب الإنعفاء والصبا والجنون ، إلا أن الإنعفاء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبا يطول فيسقط دفعاً للحرج والجنون يطول ويقصر ، فإذا طال التحقق بالصبا ، وإذا لم يطل التحقق بالإنعفاء ، والطويل في الصوم أن يستوعب الشهر كله ، وفي الصلاة أن يزيد على يوم

(قوله والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم الخ) أقول : يخالف ظاهره لما تقدم آنفاً من قوله لو وجب لسقط

وتمامه في الخلافات ، ثم لافرق بين الأصلي والعارضى ، قيل هذا في ظاهر الرواية . وعن محمد رحمه الله أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجنوننا التحق بالصبي فأنعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلا ثم جن ، وهذا مختار بعض المتأخرين (ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه)

الجنون لأنه يستتبع الفائدة أو نقول : لا فائدة لأنها في القضاء ولا يجب القضاء للخرج ، فلو ثبت الوجوب لم يكن لفائدة (قوله وتمامه في الخلافات) إذا حققت ماقدمناه آنفا تحققت تمامه (قوله فعليه قضاؤه) قيل : لا بد من التأويل ، لأن دلالة حال المسلم كافية في وجود النية ، ألا ترى أن من أغمى عليه في ليلة من رمضان يكون صائما يومها ، وإنما يقضى ما بعده بناء على أن الظاهر وجود النية منه فيها ، فلذا أول بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتداد الأكل في رمضان ، ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله : ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه القضاء جزم بأن هذا التأويل تكلف مستغنى عنه ، بخلاف من أغمى عليه فإن الإنعفاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة فيبنى الأمر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية ، إلا أن يكون متهتكا يعتاد الأكل فيفتى بلزوم صومه ذلك اليوم أيضا لأن حاله لا يصلح دليلا على قيام النية ، أما ههنا فنأما علق وجوب القضاء بنفس عدم النية ابتداء لا بأمر يوجب النسيان ولا شك أنه أدري بحالته . نعم لو قال : ومن شك أنه كان نوى أولا أمكن أن يجاب بهذه المسألة بالبناء على ظاهر حاله كما ذكرنا

وليلة (ثم لافرق بين) الجنون (الأصلي) وهو أن يبلغ مجنوننا (والعارضى) وهو أن يبلغ عاقلا ثم يجن (قيل هذا) أى عدم الفرق بين الجنونين (ظاهر الرواية . وعن محمد أنه فرق بينهما) فقال : إن بلغ مجنوننا ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى ، لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن فصار كصبي بلغ . وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن أستحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر ، لأن الجنون الأصلي لا يفارق العارضى في شيء من الأحكام ، وليس فيه رواية عن أبي حنيفة . واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه ، والأصح أنه ليس عليه قضاء ماضى ، كذا في الميسوط وإليه أشار بقوله (وهذا) أى المروى عن محمد (مختار بعض المتأخرين) منهم الإمام أبو عبد الله الجرجاني ، والإمام الرستغنى ، والزاهد الصفار رحمهم الله . وقوله (ومن لم ينو في رمضان) يعنى أمسك عن المفطرات لكنه لم ينو (صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه) قالوا : هذه المسألة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تأويل ، لأن دلالة حال المسلم فيه كافية لوجود النية كالمغمى عليه في رمضان يجعل صائما يوم أغمى عليه ، لأن ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وإن لم يعرف منه ، وأولوا بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتداد الأكل في رمضان ، فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم ، كذا ذكره فخر الإسلام ، وأرى أنه ليس بمحتاج إلى التأويل لأن حال المسلم دليل إذا لم يعرف منه كما في المغمى عليه ، والفرض في هذه المسألة العلم بأنه لم ينوشثا بإخباره بذلك ، والدلالة إنما تعتبر إذا لم يخالفها صريح

(قوله وإليه أشار بقوله وهذا : أى المروى الخ) أقول : تأمل في وجه الإشارة (قوله وأولوا بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا) اعتداد الأكل في رمضان الخ) أقول : لا يستقيم خلاف زفر على هذا التأويل

وقال زفر رحمه الله : يتأدى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه ، فعلى أى وجه يؤديه يقع عنه ، كما إذا وهب كل النصاب من الفقير . ولنا أن المستحق الإمساك بجهة العبادة ولا عبادة إلا بالنية ، وفي هبة النصاب وجد نية القربة على مامر في الزكاة (ومن أصبح غير ناو للصوم فأكل لا كفارة عليه) عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى بغير النية عنده . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب ، ولأبي حنيفة رحمه الله : أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع إذ لا صوم إلا بالنية

(قوله في حق الصحيح المقيم) قيد بهما لأن المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعيين في حقهما (قوله كما إذا وهب النصاب من الفقير) أى على مذهبكم فهو إلزامي من زفر ، فإن إعطاء النصاب فقيرا واحدا عنده لا يقع به عن الزكاة . وثمرة الخلاف تظهر أيضا في لزوم الكفارة بالأكل فيه عند زفر تجب مطلقا ، وعند أبي حنيفة لا تجب مطلقا ، وعندهما التفصيل بين أن يأكل قبل الزوال فتجب أو بعده فلا ، وهي المسألة التي تلى هذه ، ومنهم من جعل محمدا مع أبي حنيفة (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع) عنه لا إفساد لأنه يستدعى سابقة الشروع إلا أن

(وقال زفر : يكون صائما ولا قضاء عليه لأن صوم رمضان يتأدى بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه ، فعلى أى وجه أداه يقع عنه كما إذا وهب كل النصاب من الفقير) وهكذا روى عن عطاء ، وأنكر الكرخي أن يكون هذا مذهبنا لزفر ، وقال المذهب عنده أن صوم الشهر كله يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك ، وقال أبو اليسر : هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه ، وإنما قيد بالصحيح المقيم نفي لما يجوز به صرف الإمساك إلى غيره لتعين الجهة . واعترض بأن هبة النصاب فقيرا واحدا لا يجوز عنده على مامر فما وجه ما في الكتاب ؟ وأجيب بأن معناه على قول مذهبكم ، وبأن تأويله أن يكون الفقير مديونا فإن دفع النصاب إليه جائز بالاتفاق ، ويجوز أن يقال أراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرقا (ولنا أن المستحق هو الإمساك عبادة ولا إمساك عبادة بالنية وفي هبة النصاب قد وجدت النية كما مر في الزكاة ، ومن أصبح غير ناو للصوم فأفطر) قبل الزوال أو بعده (فلا كفارة عليه عند أبي حنيفة ، وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى عنده بغير النية) وقد أفسد المستحق عليه شرعا فتجب الكفارة كما لو نوى (وقال أبو يوسف ومحمد) وفخر الإسلام جعل هذا قول أبي يوسف خاصة (إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل) لكونه وقت النية (فصار كغاصب الغاصب) فإن المالك إذا ضمنه فإنما يضمنه لتفويت الإمكان وتفويت إمكان الشيء كتفويته ، لا يقال : لا نسلم أن التضمن لتفويت الإمكان لم لا يكون للاستهلاك أو للغصب نفسه من الغاصب ، لأن الاستهلاك شرط التفويت ، ولا يضاف الحكم إلى الشرط مع قيام صاحب العلة ، ولم يتحقق الغصب لأنه ما أزال يدا بحقة فلم يكن إلا للتفويت ، ووجه قول أبي حنيفة ظاهر مكشوف ، وأما ما قال من تفويت الإمكان فهو مستقيم في غير

(قال المصنف : ومن أصبح غير ناو للصوم) أقول : قال في الكافي : وإن أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه . وعن أبي يوسف أنها قلزمه لأن شروعه في الصوم صح فكلت بختائنه بالفطر . ولها أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم يزم الصيام من الليل » يني كونه صائما بهذه النية ، فالحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في دره ما يسقط بالشبهات كن وطى جارية ابنه مع العلم بالحكمة لا يحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « أنت ومالك لأبيك » فيه يحتاج أبو يوسف على ظاهر الرواية عنه ومحمد إلى الفرق بين مسألة الكتاب وهذه المسألة (قوله لأن الاستهلاك شرط التفويت ، إلى قوله ، فلم يكن إلا للتفويت) أقول : يخالف لقوله : وتفويت إمكان الشيء كتفويته تأمل

(وإذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت وقضت) بخلاف الصلاة لأنها تخرج في قضائها وقد مر في الصلاة (وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض في بعض النهار أمسكا ببقية يومهما) وقال الشافعي رحمه الله : لا يجب الإمساك وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم . هو يقول : التشبيه خلف فلا يجب إلا على من يتحقق الأصل في حقه كالمفطر متعمدا أو مخطئا . ولذا أنه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا لأنه وقت معظم ،

لأن يوسف أن يقول : الثابت في الشرع ترتيبها على الفطر في رمضان إذ اسم الفطر لا يستدعي سابقة الصوم ، يقال : أفطرت اليوم وكان من عادتي صومه إذا أصبح غير ناو ثم أكل . سلمناه لكن الإمساكات الكائنة في وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر ، كما أن ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر بالأكل إذا ورد عليها ، إلا أن هذا يقتصر على ما إذا أكل قبل نصف النهار . والذي أظنه أن الملاحظ لكل من أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله واقعة الأعرابي المروية في الكفارة لما كانت في فطر بما هي مشتهى حال قيام الصوم على فهم ثبوتها في فطر كذلك قبل الشروع ، ففهمه أبو يوسف رحمه الله ، وفهم أبو حنيفة غدومه إذ لا شك في أن جنابة الإفطار حال قيام الصوم أقبح منها حال غدومه ، فلزام الكفارة في صورة الجنابة التي هي أغلظ لا يوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصا مع الاتفاق على عدم إلغاء كل ما زاد على كونه فطرا جنابة في صورة الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر لعدم الجنابة في ابتلاع الحصى ونحوه . وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن أصبح لا ينوي الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه لا كفارة فيه ، وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة . وجه النفي شبهة الخلاف في صحة الصوم بنية من النهار ، وفي المتن فيمن أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل عمدا لا كفارة فيه عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف ، والكلام فيهما واحد (قوله وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا) تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف ، والمراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الإفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه الفجر ورمضان (قوله لأنه وقت معظم) وتعظيمه بعلم الأكل فيه إذا لم يكن المرخص قائما وأصل ذلك حديث عاشوراء على ما ذكرناه

ما يندري بالشبهات في باب العدوان . وقوله (وإذا حاضت المرأة أو نفست) بضم النون أي صارت نفساء وكلامه واضح . وقوله (وإذا قدم المسافر) قد قدمنا الأصل الجامع لهذه الفروع ، وكلامه كما ترى يشير إلى اختياره وجوب الإمساك ، إذ لو لم يكن كذلك لارتفع الخلاف . فإن الشافعي رحمه الله يقول : بعدم الوجوب بناء على أن التشبيه خلف ولا يجب إلا على من يجب الأصل في حقه كالمفطر متعمدا . والمخطئ ، يعني الذي أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان أو تسحر على ظن أنه ليل وكان الفجر طالعا لا الذي أخطأ في المضمضة ونزل الماء في جوفه فإنه لا يفطر عنده . قلنا : لانسلم أن التشبيه خلف لأن بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلا لأن هذا الوقت معظم ، ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال

(قوله لا الذي أخطأ في المضمضة الخ) أقول : يجوز أن يكون مراده بالمخطئ على مذهبه (قوله لأن هذا الوقت معظم) ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا) أقول : الضمير في قوله فيه راجع إلى الوقت (قال المصنف : كالمفطر متعمدا أو مخطئا) أقول فيه : إن المخطئ كالناسي عنده وجوبه ظاهر

بجلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الأعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم . قال (وإذا تسهر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فإذا هو قد طلع ، أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فإذا هي لم تغرب أمسك بقية يومه) قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفيا للهمة (وعليه القضاء) لأنه حتى مضمون بالمثل ، كما في المريض والمسافر (ولا كفارة عليه) لأن الجناية قاصرة لعدم القصد ،

قريباً فثبت به وجوب التشبه أصلاً ابتداء لاختلاف عن الصوم (قوله وهو يرى) على البناء للمفعول من الرأي بمعنى الظن لا الرؤية . بمعنى اليقين كقوله * رأيت الله أكبر كل شيء * أي علمته ، ولو صيغ منه للفاعل مراد به الظن لم يمنع في القياس لكنه لم يسمع بمعناه إلا مبنياً للمفعول . قال :

وكنت أرى زيدا كما قيل سيدا إذا أنه عبد القفا واللهـازم

فأريت بمعنى أظننت : أي دفع إلى الظن . (قوله لأن الجناية قاصرة) ليس هنا جناية أصلاً لأنه لم يقصد ، وقد صرحوا بعدم الإثم عليه ، اللهم إلا أن يراد أن عدم تثبته إلى أن يستيقن جناية فيكون المراد جناية عدم التثبت لاجتيازة الإفطار كما قالوا في القتل الخطأ لا إثم عليه فيه ، والمراد إثم القتل ، وصرح بأن فيه إثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حال الرمي . قال المصنف في الجنايات : شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى ، اللهم إلا أن يدفع بأن ترك التثبت إلى الاستيقان في القتل ليس كتركه إلى الاستيقان في الفطر ، وأيضاً : المعنى الموجب للقول بشبوته في القتل بترك التثبت إلى تلك الغاية شرع الكفارة ، وهذا الدليل مفقود هنا إذ لا كفارة ، ولولا هو لم نجسر على القول بذلك هناك . وحديث عمر رضي الله عنه رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال : أفطر عمر رضي الله عنه وأصحابه في يوم غم ظنوا أن الشمس غابت ، قال : فطلعت فقال عمر : مات عرضنا لحنف ثم هذا اليوم ثم نقضى يوماً مكانه . وأخرجه ابن أبي شيبة من طرق أقربها إلى لفظ الكتاب ما عن علي بن حنظلة عن أبيه قال : شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان وقرب إليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد

صلى الله عليه وسلم «من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة» ، ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه » وإذا كان معظماً وجب عليه قضاء حقه بالصوم إن كان أهلاً ، وبالإمساك إن لم يكن وإذا لم يكن خلوفاً لا يكون وجوبه مبنياً على وجوب الأصل (بجلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم) الإمساك لتحقق المانع عنه وهو قيام هذه الأعذار ، فإنها كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به ، أما في الحائض والنفساء فلأن الصوم عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام ، وأما في المريض والمسافر فلأن الرخصة في حقهما باعتبار الحرج فلو ألزمتنا التشبه عاد على موضوعه بالنقض . قال : (وإذا تسهر وهو يظن أن الفجر لم يطلع) ومن أخطأ في الفطر بناء على ظنه فسد صومه ولزمه إمساك بقية يومه ، ويجب عليه القضاء ولا تجب عليه الكفارة ، ولا يأثم به ، أما فساد صومه فلا ينتفاء ركنه بغلط يمكن الاحتراز عنه في الجملة بجلاف النسيان . وأما إمساك البقية فلقضاء حق الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفاً أو لنفي الهمة ، فإنه إذا أكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق ، والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث . وأما القضاء فلأنه حتى مضمون بالمثل شرعاً فإذا فوته قضاء كالمريض والمسافر ، وأما عدم الكفارة فلأن الجناية قاصرة لعدم القصد ، ويعضده ما روى عن عمر رضي الله عنه : أنه كان جالساً مع أصحابه في رحبة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر رمضان ، فأتى بعس من لبن فشرب منه هو وأصحابه ، وأمر المؤذن أن يؤذن ، فلما رقى المؤذن رأى الشمس لم تغب فقال : الشمس

وفيه قال عمر رضى الله تعالى عنه : ماتجافنا لإثم ، قضاء يوم علينا يسير ، والمراد بالفجر الفجر الثانى ، وقد بيناه فى الصلاة (ثم التمسح مستحب) لقوله عليه الصلاة والسلام « تسحروا فإن فى السحور بركة » (والمستحب تأخير) لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، والسواك »

غربت ، ثم ارتقى المؤذن فقال : يا أمير المؤمنين والله إن الشمس طالعة لم تغرب ، فقال عمر رضى الله عنه : من كان أفطر فليصم يوما مكانه ، ومن لم يكن أفطر فليتم حتى تغرب الشمس . وأعاده من طريق آخر ، وزاد فقال له : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ، وقد اجتهدنا ، وقضاء يوم يسير . وإنما قال له ذلك لأن خطابه له من أعلى المثانة رافعا صوته ليس من الأدب ، بل كان حقه أن ينزل فيخبره متأديا . وحديث « تسحروا فإن فى السحور بركة » رواه الجماعة إلا أبا داود عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تسحروا فإن فى السحور بركة » قيل : المراد بالبركة حصول التقوى به على صوم الغد ، بدليل ما روى عنه عليه الصلاة والسلام « استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل ، وبأكل السحر على صيام النهار » . أو المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين . قال عليه الصلاة والسلام « فرق ما بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر » ولا منافاة فليكن المراد بالبركة كلا من

يا أمير المؤمنين ، فقال عمر : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا (ماتجافنا لإثم ، قضاء يوم علينا يسير) فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم . وإن جعلت الموضوع موضع بيان ما يجب فى مثله دل على عدم الكفارة أيضا ، لأن السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان بيان . والحنف الميل . فإن قيل : ما يدل عليه عبارة الكتاب هو ما يكون ظنا فما حكم الشك فى ذلك ؟ فالجواب أنه إذا شك فى طلوع الفجر لا تجب عليه الكفارة ، وإذا شك فى غروب الشمس وجبت . والفرق أنه متى شك فى غروب الشمس فأفطر فقد كمل الفطر على سبيل التعدى ، لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل ، واليقين لا يزول بالشك وفى طلوع الفجر بالعكس . وفى كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال : ينبغى أن تجب الكفارة لأن فيه اختلاف المشايخ . وقوله (والمراد بالفجر) ظاهر ، وقوله (ثم التمسح) السحر آخر الليل ، عن الليث قالوا : هو السدس الأخير ، والسحور اسم لما يؤكل فى ذلك الوقت وقوله عليه الصلاة والسلام (فإن فى السحور بركة) أى فى أكله . والمراد بالبركة زيادة القوة على أداء الصوم ، ويجوز أن يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ، ثم تأخير أكل السحور مستحب فى مستحب ، فإن نفس التمسح مستحب . وتأخير مستحب أيضا ، فكان التأخير مستحبا فى مستحب . قال عليه الصلاة والسلام (ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، والسواك) فإن قيل : ما وجه جعل تأخير السحور من أخلاق المرسلين وهو مخصوص بأهل الإسلام وبأئمة عليه الصلاة والسلام ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال « فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور » . أجيب : بأن المراد به الأكلة الثانية فإنها كانت تجرى مجرى السحور فى حقهم ، ويجوز أن يقال : لا منافاة بين الحديثين ، فإن الأول يدل على أنه من

(قوله فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم الخ) أقول : ولكن قول المصنف لأن الجنابة قاصرة يؤذن بوجوده فتأمل ، فإنه لا يبعد أن يقال المنى هو جنابة الإفطار ، والذي أثبتته المصنف هو جنابة ترك التمسح كما سيحى نظيره فى القتل الخطأ من الجنائيات ، أو يكون كلام المصنف مبني على التناول (قوله وإذا شك فى غروب الشمس وجبت) أقول : يعنى فى رواية (قوله لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل ، واليقين لا يزول بالشك) أقول : قوله متيقنا بالنهار : أى أولا ، وقوله شاكا بالليل : أى ثانيا ، وقوله واليقين لا يزول : أى حكم اليقين .

(إلا أنه إذا شك في الفجر) ومعناه تساوى الظنين (الأفضل أن يدع الأكل) تحزوا عن المحرم ، ولا يجب عليه ذلك ، ولو أكل فصومه تام لأن الأصل هو الليل . وعن أبي حنيفة رحمه الله : إذا كان في موضع لا يستبين الفجر ، أو كانت الليلة مقمرة أو متغيمة ، أو كان ببصره علة وهو يشك لا يأكل ؛ ولو أكل فقد أساء لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملاً بغالب الرأي ، وفيه الاحتياط . وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال إلا بمثله ، ولو ظهر أن الفجر طالع لا كفارة عليه لأنه بنى الأمر على الأصل فلا تتحقق العمدية (ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر)

الأمريين ، والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الأخير من الليل ، وقوله في النهاية : هو على حذف مضاف تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر ، فأما على فتحها وهو الأعرف في الرواية فهو اسم للمأكل في السحر ، كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به . وقيل : يتعين الغنم لأن البركة ونيل الثواب إنما يحصل بالفعل لا بنفس المأكل . وحديث « ثلاث من أخلاق المرسلين » على الوجه الذي ذكره المصنف الله أعلم به . والذي في معجم الطبراني حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العباداني حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن علي بن أبي العالية عن مورق العجلي عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، ووضع أيمن على الشمال في الصلاة » . ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه موقوفاً ، وذكر أن الدارقطني في الأفراد رواه من حديث حذيفة مرفوعاً بنحو حديث أبي الدرداء . وما يدل على المطلوب مما في الصحيح حديث البخاري عن سهل بن سعد قال « كنت أسحر ثم يكون لي سرعة أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا إلى الصلاة ، قلت : كم كان قدر ما بينهما ؟ قال : قدر خمسين آية » (قوله إلا أنه إذا شك) استثناء من قوله ثم التمسح مستحب ، وأخذ الظن في تفسير الشك بناء على استعمال لفظ الظن في الإدراك مطلقاً (قوله فصومه تام) أي ما لم يتيقن أنه أكل بعد الفجر فيقتضي حينئذ (قوله وعن أبي حنيفة الخ) يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية ، فإن استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الإساءة إن لم يترك يستلزم كون ذلك مفضولاً ، وفعل المفضول لا يستلزم الإساءة ، ثم استدل على هذه الرواية بقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » رواه النسائي والترمذي ، وزاد « فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » قال الترمذي : حديث حسن صحيح . فنقول : المروى لفظ الأمر ، فإن كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الإثم لا الإساءة ، وإن صرف عنه بصارف كان ندباً ولا إساءة بترك المندوب ، بل إن فعله نال ثوابه وإلا لم ينل شيئاً فهو دائر بين كونه دليل الوجوب أو الندب فلا يصلح جعله دليلاً على هذه إلا أن يراد إساءة معها إثم ، والله أعلم (قوله فعليه قضاؤه) ولا كفارة (قوله وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال بالشك) والليل أصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه إلا بيقين ، وصححه في الإيضاح . واعلم أن التحقيق هو أن اليقين

أخلاق المرسلين . والثاني يدل على أن أهل الكتاب ما كان لهم سحور ، وهذا غير الأول بلحواز أن يكون أنبياءهم يتسحرون . وقوله (إلا أنه إذا شك في الفجر) ظاهر . وقوله (وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه) هو الصحيح .

(١) (قوله جمع سحر) هكذا في النسخ ، والمشهور الموجود في كتب اللغة أن جمع سحر أسحار ، والسحور بالضم : الأكل في السحر

لأن الأصل هو النهار (ولو أكل فعليه القضاء) عملاً بالأصل ، وإن كان أكبر رأيه أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لأن النهار هو الأصل ، ولو كان شاكاً فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظراً إلى ما هو الأصل وهو النهار (ومن أكل في رمضان ناسياً وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً عليه القضاء دون الكفارة) لأن الاشتباه استند إلى القياس فتتحقق الشبهة ، وإن بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر

إنما هو دخول الليل في الوجود لا امتداده إلى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن لأن العلم بمعنى اليقين لا يحتمل النقيض ، فضلاً أن يثبت ظن النقيض ، فإذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في وقت فليس ذلك الوقت محل تعارض الظن به ، واليقين ببقاء الليل ، بل التحقيق أنه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء الليل وعدمه ، وهما الاستصحاب والأمانة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض ظنين في ذلك أصلاً إذ ذلك لا يمكن ، لأن الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فإذا فرض تعلقه بأن الشيء كذا استحالة تعلق آخر بأنه لا كذا من شخص واحد في وقت واحد ، إذ ليس له إلا طرف واحد راجح ، فإذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنين في قيام الليل وعدمه فيهما تارة ، لأن موجب تعارضهما الشك لا ظن واحد فضلاً عن ظنين ، وإذا تهاترا عمل بالأصل وهو الليل فحقق هذا وأجره في مواطن كثيرة كقولهم : في شك الحدث بعد يقين الطهارة اليقين لا يزال بالشك ونحوه (قوله ولو أكل فعليه القضاء) وفي الكفارة روايتان ، واختار الفقيه أبي جعفر لزومها لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الإباحة لا حقيقتها ، ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهي لا تنسقط العقوبات ، هذا إذا لم يتبين الحال ، فإن ظهر أنه أكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا أعلم فيه خلافاً ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وهو الذي ذكره بقوله ولو كان شاكاً إلى قوله ينبغي أن تجب الكفارة (قوله فعليه القضاء رواية واحدة) أي إذا لم يستثن شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب لأن النهار كان ثابتاً بيقين وقد انضم إليه أكبر رأيه . وأورد لو شهد اثنان بأنها غربت واثنان بأن لا فإفطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع أن تعارضهما يوجب الشك . أجيب بمنع الشك فإن الشهادة بعدمه على النفي فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه ، وفي النفس منه شيء يظهر بأدنى تأمل (قوله ومن أكل في رمضان ناسياً) أو جامع ناسياً فظن أنه أفطر فأكل أو جامع عامداً لا كفارة عليه ، وعلى هذا لو أصبح مسافراً فنوى الإقامة فأكل لا كفارة عليه (قوله وإن بلغه الحديث) يعني قوله صلى الله عليه وسلم « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وتقدم تخريجه ، ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية لا تجب وصححه قاضيخان ، وفي رواية تجب وكذا عنهما ، ومراجع وجههما إلى أن انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه أو لا ، فقولهما بناء على ثبوت اللزوم والختار بناء على ثبوت الانفكاك ، لأن ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف ، حتى قال بعض الأئمة بالفطر ، وصرف قوله عليه الصلاة والسلام « فليتم صومه » إلى الصوم اللغوي وهو الإمساك . وقال

لأن الليل هو الأصل فلا ينتقل عنه إلا بيقين ، وأكبر الرأي ليس كذلك . وقوله (رواية واحدة) قال في النهاية : أي فعليه القضاء والكفارة ، لأن النهار كان ثابتاً وقد انضم إليه أكبر الرأي فصار بمنزلة اليقين ، وقد أشرنا إليه في الجواب المذكور ، وإنما قال : رواية واحدة احترازاً عما إذا كان أكبر رأيه أن الفجر طالع ، لأن فيه روايتين كما ذكرنا آنفاً . وقوله (ومن أكل في رمضان ناسياً) ظاهر (لأن الاشتباه استند إلى القياس) لأن القياس الصحيح يقتضي أن لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالأكل ناسياً ، فإذا أكل بعده عامداً لم يلاق فعله الصوم

الرواية ، وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها نجب ، وكذا عنهما لأنه لا اشتباه فلا شبهة . وجه الأول قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس فلا ينتفى بالعلم كوطء الأب جارية ابنه (ولو احتجتم وظن أن ذلك يفطره ثم أكل متعمدا عليه القضاء والكفارة) لأن الظن ما استند إلى دليل شرعى

أبو حنيفة : لولا بالنص لقلت يفطر . وصار كوطء الأب جارية ابنه لا يحد وإن علم بحرمتها عليه نظرا إلى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام « أنت ومالك لأبيك » فإنها ثابتة بثبوت هذا الدليل ، وإن قام الدليل الراجح على تباين المالكين (قوله لأن الظن ما استند إلى دليل شرعى) يعنى : فيما إذا لم يبلغه الحديث لأن القياس لا يقتضى ثبوت الفطر مما خرج ، بخلاف ما لو ذرعه القىء فظن أنه أفطر فأكل عمدا فإنه كالأول لا كفارة عليه : فإن القىء يوجب غالبا عود شئ إلى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر إلى دليل ، أما الحجامة فلا تطرق فيها إلى الدخول بعد الخروج فيكون تعدد أكله بعده موجبا للكفارة إلا إذا أفتاه مفت بالفساد ، كما هو قول الشافعية ، وبعض أهل الحديث فأكل بعده لا كفارة لأن الحكم في حق العامى فتوى مفتيه (وإن بلغه الحديث واعتمده) على ظاهره غير عالم بتأويله وهو عامى (فكذلك عند محمد) أى لا كفارة عليه ، لأن قول المفتى يورث الشبهة المسقطه ، فقول

فلا تجب عليه الكفارة . وقوله (لأنه لا اشتباه) يعنى إذا علم الحديث علم أن القياس متروك ، والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة . وقوله (وجه الأول) يعنى عدم وجوب الكفارة (قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس) وهذا لأن الشبهة الحكمية هى الشبهة فى المحل ، وهى التى يتحقق بقيام الدليل النافى للجرمة فى ذاته ولا تتوقف على ظن الجانى واعتقاده كما سيجىء فى كتاب الحدود ، والقياس دليل قائم ينفى حرمة الأكل الثانى سواء علم ذلك أو لم يعلم (كوطء الأب جارية ابنه) فإنه لا يجب به الحد سواء كان الأب عالما بالحرمة أولا . وقوله (ولو احتجتم) صورته ظاهرة . وقوله (لأن الظن ما استند إلى دليل شرعى) فإن الحجامة كالفصد فى خروج الدم من العروق والقصد لا يفسد ، فكذا الحجامة . لا يقال : لا يجوز أن يكون كدم الحيض والنفاس فإنه ليس فيه وصول شئ إلى باطنه ولا قضاء شهوة ، ومع ذلك يفسد الصوم لأن ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء . فإن قيل : فلتنكح الحجامة كذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » . أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجتم وهو صائم رواه ابن عباس رضى الله عنهما ، وروى أيضا « أنه عليه الصلاة والسلام احتجتم وهو محرم صائم بين مكة والمدينة » فكان الحديث معارضا به فلا يثبت به شئ . لا يقال : ما رواه ابن عباس رضى الله عنهما حكاية فعل والقول راجح ، لأن القول إنما يكون راجحا إذا لم يكن مؤولا وهذا مؤول على ما يذكروا .

(قوله وهى التى تتحقق بقيام الدليل النافى للجرمة فى ذاته) أقول : الباء فى قوله بقيام الدليل للسببية (قوله والفصد لا يفسد فكذا الحجامة) أقول : ممنوع . قال الشيخ أبو الحسن على بن الغز فى كتابه التنبيه على مشكلات الهداية : والقائلون بأن الحجامة تفتقر لاختلاف فى الفصد ونضوه ، والأصح أن ذلك مثل الحجامة (قوله أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجتم وهو صائم الخ) أقول : القائلون بإفطار الحجامة يقولون حديث ابن عباس رضى الله عنهما منسوخ مستلدين بما روى عن ابن عباس أيضا « أنه احتجتم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم ، فوجد لذلك ضعفا شديدا ، فنهى عن أن يحتجتم الصائم » وبأن ابن عباس رضى الله عنهما وهو راوى حديثنا كان يعد الحجامة والمحاقم ، فإذا غابت الشمس احتجتم بالليل على ما رواه أبو إسحق الجوزجاني ، فإنه يدل على أنه علم نسخ الحديث ، وتام التفصيل فى معنى ابن قدامة ، فراجع .

إلا إذا أفتاه فقيه بالفساد لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه ، ولو بلغه الحديث واعتمده فكذلك عند محمد رحمه الله تعالى ، لأن قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا ينزل عن قول المفتى ، وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى خلاف ذلك ، لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث ، وإن عرف تأويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة ، وقول الأوزاعى رحمه الله لا يورث الشبهة لخالفته القياس

الرسول عليه الصلاة والسلام أولى ، وعن أبى يوسف لا يسقطها (لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) فإذا اعتمده كان تاركاً للواجب عليه ، وترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطه لها (وإن عرف تأويله) ثم أكل (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة ، وقول الأوزاعى) إنه يفطر (لا يورث شبهة لخالفته القياس) مع فرض علم الأكل كون الحديث على غير ظاهره ، ثم تأويله أنهما كانا يفتان ، أو أنه منسوخ . ولا بأس بسوق نبذة تتعلق بذلك . روى أبو داود والنسائى وابن ماجه من حديث ثوبان « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل يحتجم فى رمضان فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » ورواه الحاكم وابن حبان وصححه ، ونقل فى المستدرک عن الإمام أحمد أنه قال : هو أصح ما روى فى الباب . وروى أبو داود والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شداد بن أوس « أنه مرّ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع ثمان عشرة خلت من رمضان فقال « أفطر الحاجم والمحجوم » وصححه . ونقل الترمذى فى علله الكبرى عن البخارى أنه قال : كلاهما عندى صحيح ، حديثى ثوبان وشداد ، وعن ابن المدينى أنه قال : حديث ثوبان وحديث شداد صحيحان ، ورواه الترمذى من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلاة والسلام قال « أفطر الحاجم والمحجوم » وصححه . قال : وذكر عن أحمد أنه قال : إنه أصح شيء فى هذا الباب ، وله طرق كثيرة غير هذا . وبلغ أحمد أن ابن معين ضعفه ، وقال : إنه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت ، فقال : إن هذا مجازفة . وقال إسحاق بن راهويه : ثابت من خمسة أوجه . وقال بعض الحفاظ : متواتر ، قال بعضهم : ليس ما قاله بعيد ، ومن أراد ذلك فليست فى مسند أحمد ، ومعجم الطبرانى والسنن الكبرى للنسائى . وأجاب القائلون بأن الحجامة لا تنقطع بأمرين : أحدهما : ادعاء النسخ ، وذكروا فيه ما رواه البخارى فى صحيحه من حديث عكرمة

وقوله (إلا إذا أفتاه فقيه) يعنى حينئذ لا تجب الكفارة ، والمراد به فقيه يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فى البلد ، هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وبشر بن الوليد عن أبى يوسف وابن رستم عن محمد رحمهم الله (لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه) فتصير شبهة (وإن بلغه الحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » روى بالواو وبغيره بنصب المحجوم (واعتمده فكذلك عند محمد) لا تجب عليه الكفارة (لأن قول الرسول لا ينزل عن قول المفتى ، وعن أبى يوسف خلاف ذلك) يعنى لا تسقط الكفارة (لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخا (وإن عرف تأويله) وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم مرّ بهما وهما معقل بن سنان مع حاجمه وهما يفتان آخر فقال « أفطر الحاجم والمحجوم » أى ذهب بثواب صومهما الغيبة . وقيل : إنه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء فى حلقه فقال عليه الصلاة والسلام « أفطر الحاجم والمحجوم » أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال : « أفطر الحاجم والمحجوم » (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة) لأنها نشأت من الاعتماد على الظاهر ، وقد زال بمعرفة التأويل . فإن قيل : لانسلم

(قوله وإن بلغه الحديث ، إلى قوله : واعتمده) أقول : التفسير فى قوله واعتمده راجع إلى الحديث (قوله وقيل إنه غشى ، إلى قوله : فقال النبى صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » أى فطره الخ) أقول : فيه نظر .

(ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » ورواه الدارقطني عن ثابت عن أنس قال « أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فربه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفطر هذان ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم ، وكان أنس يحتجم وهو صائم ، ثم قال الدارقطني : كلهم ثقات ، ولا أعلم له علة ، وما روى النسائي في سننه عن إسحاق بن راهويه حدثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدثه عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للصائم ورخص في الحجامة للصائم » ثم أخرجه عن إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان بسند الطبراني وسند الطبراني : حدثنا محمود بن محمد الواسطي حدثنا يحيى بن داود الواسطي حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان عن خالد الخذاء عن أبي المتوكل عن أبي سعيد الخدري من قوله ولم يرفعه ، ولا يخفى أن كونه روى موقوفا لا يقدح في الرفع بعد ثقة رجاله . والحق في تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لأنه زيادة وهي من الثقة العدل مقبولة ، ثم دل حديث الدارقطني على أنه كان فعله عليه الصلاة والسلام المروى بعد النهي ، وإلا لزم تكرير النسخ إذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطني الإطلاق وعدمه أولى فيجب الحمل عليه ، ولفظ رخص أيضا ظاهر في تقدم المنع . بقي أن يقال : الناسخ أدنى حاله أن يكون في قوة المنسوخ وليس هنا هذا ، أما حديث الدارقطني فهو وإن كان سنده يحتاج به ، لكن أصله صاحب التنقيح بأنه لم يورده أحد من أصحاب السنن والمسانيد والصحيح ، ولم يوجد له أثر في كتاب من الكتب الأمهات كسند أحمد ، ومعجم الطبراني ، ومصنف ابن أبي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم إليه ، فلو كان لأحد من الأئمة به رواية لذكرها في مصنفه ، فكان حديثا منكرا ، لكن ما روى الطبراني : حدثنا محمود بن الروزي حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق حدثنا أبي حدثنا أبو حمزة السكري عن أبي سفيان عن أبي قلابة عن أس « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال : أفطر الحاجم والمحجوم » ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ إلا إذا كان أراد احتجم وهو صائم ، وكذا في مسند أبي حنيفة عن أبي سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال « احتجم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قال » الحديث وهو صحيح ، وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره ، وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائي يدفع ما ذكره صاحب التنقيح ، ولانسلم تواتر المنسوخ ، وكذا حديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » وحديث الترمذي من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما « أنه احتجم وهو صائم » وهو صحيح ، فإن أعلا بإنكار أحمد أن يكون سوى احتجم وهو محرم ، وقال : ليس فيه صائم . قال مهنا : قلت له من ذكره ؟ قال : سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن عطاء وطاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « احتجم عليه الصلاة والسلام وهو محرم »

أن منشأ الشبهة ذلك وحده بل قول الأوزاعي بذلك منشأ لها أيضا . أجاب : بأن قول الأوزاعي لا يورث الشبهة بخالفته القياس ، فإن الفطر مما يدخل لا مما يخرج ، بخلاف قول مالك في أكل الناس . لا يقال في عبارته تناقض لأنه قال : إلا إذا أفتاه فقيه ، وفتواه لا تكون إلا بقوله ، ثم قال : وقول الأوزاعي : لا يورث الشبهة ، وأيضا الفتوى في هذا الباب لا تكون إلا مخالفة للقياس فكيف تكون شبهة من غير الأوزاعي دونه . لأننا نقول : ذلك بالنسبة إلى العامي وهذا بالنسبة إلى من عرف التأويل (ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

لأن الفطر يخالف القياس ، والحديث مؤول بالإجماع

وكذلك رواه روح عن زكريا بن إسحاق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه مثله ، ورواه عبد الرزاق عن معتمر عن ابن خثيم^١ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنه مثله. قال أحمد : فهؤلاء أصحاب ابن عباس لا يذكرون صائماً فليس يلزم إذ قد رواه عن غير هؤلاء من أصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم ، ويجوز كون ما وقع في تلك الطرق عن أولئك اقتصاراً منهم على بعض الحديث يجب الحمل عليه لصحة ذكر صائماً ، أو من ابن عباس رضى الله عنهما حين حدث به لكون غرضه إذ ذاك كان متعلقاً بذلك فقط نفياً لتوهم كون الحجامة من محظورات الإحرام ، ولذا لم يكن ابن عباس رضى الله عنهما يرى بالحجامة بأساً على ما سئل عن . وقول شعبه : لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يمنع المثبت . وأما رواية احتجهم وهو محرم صائماً وهى التى أخرجه ابن حبان وغيره عن ابن عباس فأضعف سنداً وأظهر تأويلاً ، إما بأنه لم يكن قط محزوماً إلا وهو مسافر ، والمسافر يباح له الإفطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعى رحمه الله فيما قدمناه ، وهو جواب ابن خزيمة . أو أن الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان : إنه روى من حديث أبى الزبير عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام أمر أبا طيبة أن يأتيه مع غيبوبة الشمس فأمره أن يضع الحاجم مع إفطار الصائم فحجمه ثم سأله : كم خراجك ؟ قال : صاعان فوضع عنه صاعاً » اهـ . فلم ينهض شيء مما ذكرنا سخياً لقوة ذلك . الثانى : التأويل بأن المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب أنهما كانا يغتابان ذكره البزار ، فإنه بعد ما روى حديث ثوبان « أفطر الحاجم والمحجوم » أسند إلى ثوبان أنه قال : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » لأنهما كانا اغتابا . وروى العقيلي في ضعفائه : حدثنا أحمد بن داود بن موسى بصرى حدثنا معاوية بن عطاء حدثنا سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : « مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين يحجم أحدهما الآخر فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » قال عبد الله : لا للحجامة ولكن للغيبة لكن أعلّ بالاضطراب ، فإن في بعضها إنما منع إبقاء على أصحابه خشية الضعف فالمعول عليه الأول ، فهذا يحصل الجمع وإعمال كل من الأحاديث الصحيحة من احتجامة وترخيصه ومنعه ، ويدل على ذلك أن المروى عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى الله عليه وسلم للآلام منهم إياه ، وحفظ ما يصدر عنه منهم أبو هريرة رضى الله عنه فيما أخرجه النسائي عنه من طريق ابن المبارك : أخبرنا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن أبيه عن أبى هريرة أنه قال : يقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » وأما أنا فلو احتجمت ما باليت . وما أخرج أيضاً عن الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه لم يكن يرى بالحجامة بأساً » وما قدمناه عن أنس رضى الله عنه أيضاً « أنه كان يحتجم وهو صائم » والحق أنه يجب أحد الاعتبارين لابعينه من النسخ في الواقع أو التأويل (قوله والحديث مؤول بالإجماع) بذهاب الثواب

أى سواء بلغه الحديث أو لم يبلغه ، عرف تأويله أو لم يعرف ، أفتاه مفت أو لم يفت (لأن الفطر بها يخالف القياس والحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « الغيبة تفطر الصائم » (مؤول بالإجماع) بأن المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل النافى للحرمة في ذاته فلا يكون شبهة ، بخلاف حديث الحجامة فإن بعض العلماء أخذ

(١) (قوله معتمر عن ابن خثيم) هكذا في بعض النسخ ، وفي بعضها : معتمر بن خثيم بدون عن . وليعبر اهـ مصححه .

(وإذا جومعت النائمة أو المجنونة وهي صائمة عليها القضاء دون الكفارة) وقال زفر والشافعي رحمهما الله تعالى :
لأقضاء عليهما اعتبارا بالناسي ، والعذر هنا أبلغ لعدم القصد. ولنا أن النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ، ولا تجب
الكفارة لانعدام الجنابة .

فيصير كمن لم يصم ، وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فإنه حادث بعد ماضى السلف
على أن معناه ما قلنا ، ويريد بالحديث قوله عليه الصلاة والسلام « ما صام من ظل يأكل لحوم الناس » رواه ابن
أبي شيبه وإسحاق في مسنده وزاد « إذا اغتاب الرجل فقد أفطر » وروى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس
رضي الله عنهما « أن رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة
قال : أعيذا وضوءكما وصلاتكما وامضيا في صومكما واقضيا يوما آخر. قالا : لم يارسول الله ؟ قال : اغتبتما
فلانا » وفيه أحاديث أخر ، والكل مذخور . ولو لمس أو قبل امرأة بشهوة أو ضاجعها ولم ينزل فظن أنه أفطر
فأكل عمدا كان عليه الكفارة إلا إذا تأول حديثا أو استغنى فقيها ، فأفطر فلا كفارة عليه وإن أخطأ الفقيه ،
ولم يثبت الحديث لأن ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة ، كذا في البدائع . وفيه : لو دهن شاربه فظن أنه
أفطر فأكل عمدا فعليه الكفارة ، وإن استغنى فقيها أو تأول حديثا لما قلنا ، يعنى : ما ذكره فيمن اغتاب فظن أنه
أفطر فأكل عمدا من قوله فعليه الكفارة ، وإن استغنى فقيها أو تأول حديثا لأنه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله
الحديث هنا لأن هذا مما لا يشبهه على من له سمة من الفقه ، ولا يخفى على أحد أن ليس المراد من المروى « الغيبة تفطر
الصائم » حقيقة الإفطار ، فلم يصرد ذلك شبهة (قوله أو المجنونة) قيل : كانت في الأصل المجبورة فصحة الكتاب
إلى المجنونة ، وعن الجوزجاني قلت لحمد : كيف تكون صائمة وهي مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر
في الأفق . وعن عيسى بن أبان قلت لحمد : هذه المجنونة فقال : لا بل المجبورة أى المكروهة ، قلت : ألا نجعلها
مجبورة ؟ فقال بلى ، ثم قال : كيف وقد سارت بها الركاب ؟ دعوها ، فهذان يؤيدان كونه كان في الأصل
المجبورة فصحة ، ثم لما انتشر في البلاد لم يقد التغيير والإصلاح في نسخة واحدة فكررها لإمكان توجيهها أيضا ،
ودو بأن تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في باقى النهار ، فإن الجنون لا ينافى الصوم إنما ينافى شرطه ،
أعنى النية ، وقد وجد في حال الإفاقة ، فلا يجب قضاء ذلك اليوم إذا أفاقت كمن أغمى عليه في رمضان لا يقضى
اليوم الذى حدث فيه الإغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده ، بخلاف اليوم الذى حدث فيه على ما تقدم ، فإذا
جومعت هذه التى جنت صائمة تقضى ذلك اليوم لطروء الفساد على صوم صحيح ، والوجه من الجانبيين ظاهر من
الكتاب ، وقدمنا أول باب ما يوجب القضاء والكفارة في الفرق بين المكروه والناسي ما يغنى عن الإعادة هنا .

بظاهره من غير تأويل. وقوله (وإذا جومعت النائمة أو المجنونة) أما صوم النائمة فظاهر ، وأما المجنونة فقد تكلّموا
في صحة صومها لأنها لا تجامع الجنون ، وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني رحمه الله قال : لما قرأت على محمد رحمه
الله هذه المسألة قلت له : كيف تكون صائمة وهي مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر في الأفق . فن المشايخ
من قال : كأنه كتب في الأصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة ، ولهذا قال : دع فإنه انتشر في الأفق ، وأكثرهم
قالوا : تأويله أنها كانت عاقلة بالغلة في أول النهار ثم جنت فجاء معها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل بها الزوج
(وقال زفر والشافعي : لأقضاء عليهما إلحاقا بالناسي ، لأن العذر فيهما أبلغ لعدم القصد) ولنا أن الإلحاق إنما
يصح أن لو كانا في معناه من كل وجه وليس كذلك ، لأن النسيان يغلب وجوده فيفضى إلى الحرج (وهذا)
جماع المجنونة والنائمة (نادر) فالقضاء لا يفضى إلى الحرج (ولا تجب الكفارة لانعدام الجنابة) لعدم القصد .

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

(وإذا قال : لله على صوم يوم النحر أفطر وقضى) فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله : هما يقولان : إنه نذر بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الأيام . ولنا أنه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره ، وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى ، فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب ، وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

وجه تقديم بيان أحكام الواجب بإيجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند إيجاب العبد ظاهر (قوله فهذا النذر صحيح) رتبة بالفاء لأنه نتيجة قوله : قضى : أى لما لزم القضاء كان النذر صحيحا (قوله لورود النهي عن صوم هذه الأيام) وفي بعض النسخ : عن صوم يوم النحر وهو الأنسب بوضع المسألة فإنه قال : لله على صوم يوم النحر ، واسم الإشارة في النسخة الأخرى مشار به إلى معهود في الدهن بناء على شهرة الأيام المنهى عن صيامها ، وهى أيام التشريق والعيدين ، ويناسب النسخة الأولى الاستدلال بما روى في الصحيحين عن الحدرى « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الأضحى وصيام يوم الفطر » وفي لفظ لهما سمعته يقول « لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان » ويناسب النسخة الأخرى الاستدلال بما

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

لما فرغ من بيان ما أوجب الله تعالى على العباد ، شرع في بيان ما يوجبه العبد على نفسه ، لأنه فرع على الأول ، ولهذا شرط أن يكون من جنس ما أوجبه الله ، وأن لا يكون واجبا بإيجاب الله (وإذا قال : لله على صوم يوم النحر ، أفطر وقضى) وقال زفر والشافعي : لا يصح نذره ، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة ، لأن هذا نذر بالمعصية (لورود النهي عن صوم هذه الأيام) قال صلى الله عليه وسلم « ألا لاتصوموا في هذه الأيام » الحديث ، والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه الصلاة والسلام « لا نذر في معصية الله » (ولنا أن هذا نذر بصوم مشروع) لأن الدليل الدال على مشروعيته وهو كونه كفا للنفس التي هى عدو الله عن شوائبها لا يفصل بين يوم ويوم ، فكان من حيث حقيقته حسنا مشروعاً ، والنذر بما هو مشروع جائز ، وما ذكرتم من النهي فلأنما هو لغيره المجاور (وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى) لأن الناس أضياف الله في هذه الأيام ، وإذا كان لغيره لا يمنع صحته من حيث ذاته . ولقائل أن يقول الإمساك في هذه الأيام يستلزم ترك إجابة الدعوة البتة ، وترك الإجابة منهى عنه قبيح فما يستلزمه كذلك ؟ والجواب : أنا لانسلم ذلك فإنه لو أمسك حمية أو لضعف أو لعدم ما يأكله لا يكون تاركا للإجابة . فإن قيل : الإمساك عبادة تستلزمه . قلنا : كان ذلك قولاً بالوجه والاعتبار . وعلى تقدير تسليم صحته فلنا أن نقول هذا الصوم من حيث أنه ترك إجابة دعوة الله قبيح ، ومن حيث أنه قهر للنفس الأمانة بالسوء على وجه التقرب إلى الله حسن ، (فيصح النذر لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب ، وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه) فإن ما وجب ناقصا يجوز أن يتأدى ناقصا . فإن قلت :

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

(وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) يعني . إذا أفطر . وهذه المسألة على وجوه ستة : إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير ، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لأنه نذر بصيغته ، كيف وقد قرره بعزمته ؟ وإن نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا ، لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره ، وإن نواهها يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون نذرا ، ولو نوى اليمين فكذاك عندهما وعنده يكون يمينا . لأن يوسف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية ، ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ، ثم المجاز يتعين بنيته ، وعند نيتهما ترجيح الحقيقة .

سيأتي من قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا في هذه الأيام » الخ . والجواب : أن الاتفاق على أن النهي مجرد عن الصوارف ليس موجه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد ، أما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد ، وأما شرعا : فكذاك بل لا يستلزمه في العبادات ولا المعاملات لتحقيق موجه في كثير منها : أعني المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة ، كما في البيع وقت النداء ، والصلاة في الأرض المفصولة ، ومع العبث الذي لا يصل إلى إفساد الصلاة ، وكثير . فعلم أن ثبوت الفساد ليس من مقتضاه بل إنما يثبت لأمر آخر هو كونه لأمر في ذاته ، فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لأمر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد ، وإلا لكان إيجابا بغير موجب فإنما يثبت حينئذ مجزء موجه وهو التحريم أو كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية . إذا عرف هذا فقد أثبتنا في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا إنه يصلح سببا للعقاب ، ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجه لعقابه أنه لأمر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل أو لما في نفسه فيصح النذر أثرا لتصور الصحة ، ويجب أن لا يفعل المعصية فيظهر أثره في القضاء لأن الصحة بالانتهاض سببا للآثار الشرعية ومنها هذا ، وكم موضع يثبت فيه الوجوب ليظهر أثره في القضاء لا الأداء لحرمته كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء ، والاستقراء يوجدك كثيرا من ذلك . فلم يخرج بذلك عن شيء من القواعد التحقيقية ، وغاية ما بقي بيان أن النهي فيه لأمر خارج ، ولا يكاد يخفى على ذي لب أن الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في نفسه سببا للمنع ، بل كونه في هذه الأيام يستلزم الإعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد في الآثار أن المؤمنين أضياف الله تعالى في هذه الأيام . بقي أن يقال : نذر بما هو معصية وهو

سمى المصنف هذا النوع من القبح مجاورا وهو على خلاف ما في كتب أصحابنا في أصول الفقه قاطبة ، فإنهم سموه بالمتصل وصفا ، وأما المجاور جمعا فمثل البيع عند أذان الجمعة . قلت : سؤال حسن ، والتفصي عن عهدة جوابه مشكل ، وتقريرنا كافل لتقريره ، فليطاب ثمة فإنه من مباحث الأصول . قال (وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) هذه المسألة على ستة أوجه ، والجميع مذكور في الكتاب ، ففي الثلاثة الأول وهي : ما إذا لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير ، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا ، يكون نذرا بالإجماع ، وفي الواحد يكون يمينا بالإجماع ، وهو ما إذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا ، وفي الاثنين وهو أن ينويها أو نوى اليمين لاغير يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وعند أبي يوسف في الأول نذر وفي اليمين يمين ، ثم الوجوه الأربعة المتفق عليها ظاهرة ، وكفى بعدم المنازع دليلا ، وأما وجه الباقيين فلا في يوسف (أن النذر فيه) أي في هذا الكلام (حقيقة) لعدم توقفه على النية (واليمين مجاز) لتوقفه عليها ، واللفظ الواحد لا ينتظم الحقيقة والمجاز ، فإذا نواهها

(قوله والتفصي عن عهدة جوابه مشكل) أقول : يتفصي عنه بارتكاب المجاز في قوله مجاور (قوله وتقريرنا كافل الخ) أقول : يعني شرحه لأصول البرزوى .

ولهما أنه لاتتافى بين الجهتين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره ،

منى شرعا فلا وجود له فلا ينعقد ، أما الأولى : فظاهرة . وأما الثانية فلما في سنن الثلاثة عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين » قلنا : المراد نفي جواز الإيفاء به نفسه لانفي انعقاده ، لما صرح به في حديث النسائي عن عمران بن الحصين : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « النذر نذران ، فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله فقيه الوفاء ، ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين » فإيجاب الكفارة في النص يفيد أنه انعقد ولم يبلغ ، وأن المنى الوفاء به بعينه ، فكذا في حديث عائشة رضى الله عنها فكان وزان قوله عليه الصلاة والسلام « لا يمين في قطيعة رحم » مع أنها تنعقد للكفارة غير أن الانعقاد فيما نحن فيه يكون لأمرين : للقضاء فما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفرادها عن المعصية كما نحن فيه ، فإن الصوم وهو الجنس كذلك فيجب الفطر والقضاء في يوم لا كراهة فيه ، وللکفارة إن كان لا يخلو شيء من أفرادها عنها كالنذر بالزنا وبالسکر إذا قصد اليمين فينعقد للكفارة ، وهو يحمل الحديث وإلا فيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده ، ومقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقا للكفارة إذا تعذر الفعل ، وعليه مشى المشايخ . قال الطحاوى رحمه الله : لو أضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله : لله على أن أقتل فلانا كان يميناً ولزمته الكفارة بالحنث اهـ . وإنما لا يلزم اليمين بلفظ النذر إلا بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل ، فلا تجزى الكفارة عن الفعل ، وبه أفق السعدى ، وهو الظاهر عن أبي حنيفة رضى الله عنه ، وعن أبي حنيفة أنه رجح عنه قبل موته بسبعة أيام ، وقال : تجب فيه الكفارة ، قال السرخسى : وهذا اختياري لكثرة البلوى به في هذا الزمان . قال : وهو اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى ، وبه يفتى . وعلى صحة النذر بصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر للدليل عندهم يذكر في موضعه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا فما ذكروا من أن شرط النذر كونه بما ليس بمعصية كونه المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها ، وإذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة ، فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم (قوله ولهما أنه لاتتافى بين الجهتين) الكائنتين لهذا اللفظ ، وهو لله على كذا جهة اليمين وجهة النذر (لأنهما) أى اليمين والنذر (يقتضيان الوجوب) أى وجوب ما تعلقا به ، لافرق سوى (أن النذر يقتضيه لعينه) وهو وفاء المنذور لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم - (واليمين لغيره) وهو صيانة اسمه تعالى ،

والحقيقة مرادة فلا يكون الحجاز مرادا ، وإذا نوى اليمين تعين الحجاز بنيته فلا تكون الحقيقة مرادة (ولهما أنه لاتتافى بين الجهتين) يعنى : أنه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والحجاز ، لأن قوله : لله على صوم يوم النحر موضوع للوجوب ويستعمل في الوجوب ، وليس يستعمل في غير الوجوب أيضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز ، غير أنه مستعمل فيه من جهتين لاتتافى بينهما ، نشأت إحداها من النذر لأنه يقتضيه لعينه ، ولهذا يجب القضاء إذا تركه ، والأخرى من اليمين لأنه يقتضيه لعينه وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك ، ولهذا لا يجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعى يجب العمل به إذا أمكن ، والعمل بهما ممكن لعدم التناقض بينهما

(قوله لأنه يقتضيه لعينه) أقول : لأنه موضوع له

فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين ، كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض (ولو قال : لله على صوم هذه السنة

ولا تنافي لجواز كون الشيء واجباً لعينه ولغيره ، كما إذا حلف ليصليين ظهر هذا اليوم (فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض) حيث اعتبرت الأحكام الثلاثة لجهة التبرع ، البطالان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها ، واشتراط التقابض ، والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب ، والروية ، واستحقاق الشفعة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى . بقى أن يقال : يلزم التنافي من جهة أخرى ، وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة ، والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك ، وتنافي اللوازم أقل ما يقتضيه التغاير فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد ، ونحبة ما قرر به كلام فخر الإسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر ، وهو إيجاب المباح فيثبت مدلولاً التزامياً للصيغة من غير أن يراد هوبها ويستعمل فيه ، ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد إنما هو باستعمال اللفظ فيها ، والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي ، وحينئذ فقد أريد باللفظ الموجب فقط ، ويلزم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين ، فلا جمع في الإرادة باللفظ إلا أن هذا يتراءى مغلفة ، إذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس إلا خطوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوماً بنى إرادته للتكلم ، والحكم بذلك ينافيه إرادة اليمين به ، لأن إرادة اليمين التي هي إرادة تحريم المباح هي إرادة المدلول الالتزامي على وجه أخص منه حال كونه مدلولاً التزامياً ، فإنه أريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه ، وعدم إرادة الأعم تنافيه إرادة الأخص ، أعني تحريمه على ذلك الوجه ، فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ معنى . نعم إنما يصح إذا فرض عدم قصد التكلم عند التلفظ سوى النذر ، ثم بعد التلفظ عرض له إرادة ضم الآخر على فوره ، لكن الحكم وهو لزومهما لا يخص هذه الصورة ، فلذا والله أعلم عدل . صاحب البدائع عن هذه الطريقة فقال : النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب ، قال : فإن إيجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعني قوله تعالى - لم تحرم ما أحل الله لك - إلى أن قال - قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم - لما حرم عليه الصلاة والسلام على نفسه مارية رضى الله عنها أو العسل ، فأفاد أنه إنما أريد باللفظ موجهه وهو إيجاب المباح ، وأريد بنفس إيجاب المباح الذي هو نفس الموجب كونه يميناً قال : ومع الاختلاف فيما أريد به لا جمع ، يعني حيث أريد باللفظ إيجاب المباح من غير زيادة ، وبالإيجاب نفسه كونه يميناً لا جمع في الإرادة باللفظ بخلاف ما تقدم ، فإنه متى أريد الالتزامي ليراد به اليمين لزم الجمع في الإرادة باللفظ ، إذ ليس معنى الجمع إلا أنه أريد عند إطلاق اللفظ ، ثم لا يحال أنه قياس لتعدية الاسم للمتأمل . وفيه أيضاً نظر لأن إرادة الإيجاب على أنه يمين إرادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالخلف وإرادته من اللفظ ندراً لإرادته بعينه على أن لا يستعقبها بل القضاء وذلك تناف ، فيلزم إذا أريد يميناً وثبت حكمها شرعاً وهو لزوم الكفارة بالخلف أنه لم يضح ندراً إذ لا أثر لذلك فيه . (قوله ولو قال لله على صوم هذه السنة) سواء أَرادَهُ أو أراد أن يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة ، وكذلك إذا أراد أن يقول كلاماً فجرى

(فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض) هذا الذي ظهر لي من كلامه في هذا الموضع ، وللناس في تحقيق هذه المسألة على مذهبي أنواع من التوجيهات ، فمن تشوّف إليها طالع التقرير . وقوله (ولو قال : لله على) يعني أن من نذر صوم سنة فلا يخلو : إما أن عينها بقوله : هذه السنة ، أو أطلقها بأن

أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها (لأن النذر بالسنة المعينة لنذر بهذه الأيام ، وكذا إذا لم يعين لكنه شرط التتابع ، لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة بتحقيقا للتتابع بقدر الإمكان ،

على لسانه النذر لزمه لأن هذا النذر جد كالطلاق (أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) ولو كانت المرأة قالت قضي مع هذه الأيام أيام حيضها ، لأن تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب . ويمكن أن يجري فيه خلاف زفر فإنه منصوص عنه في قولها أن أصوم غدا فوافق حيضها لا تقضى . وعند أبي يوسف تقضيها لأنها لم تضعه نذرا إلى يوم حيضها ، بل إلى المحل غير أنه اتفق عروض المانع ، فلا يقدر في صحة الإيجاب حال صدوره فتقضى ، وكذا إذا نذرت صوم الغد وهي حائض ، بخلاف ما لو قالت : يوم حيضى لأفشاء لعدم صحته لإضافته إلى غير محله ، فصار كالإضافة إلى الليل ، ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف . وقوله في النهاية الأفضل فطرها ، حتى لو صامها خرج عن العهدة تساهل ، بل الفطر واجب لاستزام صومها المعصية ، ولتعلييل المصنف فيما تقدم الفطر بها ، فإن صامها أثم ولا قضاء عليه لأنه أدأها كما ألزمها ناقصة ، لكن قارن هذا الالتزام واجبا آخر وهو لزوم الفطر تركه فتحمل لآثم ثم . هذا إذا قال ذلك قبل يوم الفطر فإن قاله في شوال فليس عليه قضاء يوم الفطر ، وكذا لو قال : لله على صيام هذه السنة بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيدين وأيام التشريق بل صيام ما بقي من هذه السنة ذكره في الغاية . وقال في شرح الكنز : هذا سهو ، لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر إلى وقت النذر ، وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فيكون نذرا بها اهـ وهذا سهو ، بل المسألة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة ، وفي فتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر ، ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب ، مبدأها المحرم وآثرها ذو الحجة ، فإذا قال : هذه فإنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها ، فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذي الحجة ، والمدة الماضية التي مبدأها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ، وهذا فرع يناسب هذا لو قال : لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزوم صوم اليوم ، ولو قال : غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ، ولو قال : شهرا لزمه شهر كامل ، ولو قال : الشهر وجبت بقية الشهر الذي هو فيه ، لأنه ذكر الشهر معينا فينصرف إلى المعهود بالحضور ، فإن نوى شهرا فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس ، وفيه تأييد لما في الغاية أيضا ، ولو قال : صوم يومين في هذا اليوم ليس عليه إلا صوم يومه ، بخلاف عشر حجات في هذه السنة على ما سببناه في الحج إن شاء الله تعالى (قوله في هذا الفصل) احتراز من الفصل الذي قبله ، وهو ما إذا عين السنة فإنه لا تجب موصولة لأن التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصدا ، بل إنما يلزم ضرورة فعل صومها ، فإذا قطعها بإذن الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا ، فإنه التزمه قصدا ، فإذا وجب القطع شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا إذا أفسد يوما من الواجب المتتابع قصدا مكصوم الكفارات والمنذور متابعا لزمه الاستقبال ، وفي المتتابع ضرورة كما إذا نذر صوم هذه السنة أو رجب لا يلزمه سوى ما أفسده ، غير أنه يأثم بذلك الإفساد ، كما إذا أفسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم ، ولا يجب عليه قضاء شهر

قال : سنة ، فإن كان الأول لزمه صوم السنة إلا أنه أفطر الأيام الخمسة وقضاها (لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام) ولم يجب عليه قضاء رمضان لأن صومه لم يجب بهذا النذر ، ولو صام الأيام الخمسة جاز لما تقدم ،

ويتأق في هذا خلاف زفر والشافعي رحمهما الله للنهي عن الصوم فيها ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا في هذه الأيام فلإنها أيام أكل وشرب وبعل » وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه ، ولو لم يشترط التتابع

رمضان في الفصلين ، أي هذه السنة أو سنة متتابعة ، لأن هذه السنة والسنة المتتابعة لا تخلو عنه ، فإيجابها لإيجابه وغيره ، فيصح في غيره ويبطل فيه لوجوبه بإيجاب الله تعالى ابتداء (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم) روى الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح : أن لاتصوموا هذه الأيام فلإنها أيام أكل وشرب وبعل » أي وقاع . ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث هذيل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورك يصيح في فجاج منى . ألا إن الذكاة في الخلق واللبه ، ولا تعجلوا الأنفس أن تزحق ، وأيام منى أيام أكل وشرب وبعل » وفي مسنده سعيد بن سلام كذبه أحمد . وأخرج أيضا عن عبد الله بن حذافة السهمي قال « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة أيام منى أنادى : أيها الناس لإنها أيام أكل وشرب وبعل » وضعفه بالواقدي ، وفي الواقدي ما قدمناه أول الكتاب في مباحث المياه . وأخرج ابن أبي شيبة في الحج وإسحاق بن راهويه في مسنده قالا : حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن أمه قالت « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا ينادى : أيام منى أيام أكل وشرب وبعل » وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام قال « أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعل » زاد في طريق آخر « وذكر الله تعالى » (قوله ولو لم يشترط التتابع) أي في غير المعينة بأن قال : لله على صوم سنة فعليه صوم سنة بالأهلة ولم يجزه صوم هذه الأيام ، لأن المنكرة اسم لاثني عشر شهرا لا بقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة منها ، فلم يكن النذر بها ندرا بها فيجب عليه أن يقضي خمسة وثلاثين يوما ، ثلاثين لرمضان ، ويوم العيد وأيام التشريق ، وهل يجب وصلها بما مضى ؟ قيل نعم . قال المصنف رحمه الله في التجريس : هذا غلط بل ينبغي أن يجزيه ، ولو قال : شهرا لزمه كاملا أو رجب لزمه هو بهالاه ، ولو قال : جمعة إن أراد أيامها لزمه سبعة أيام أو يومها لزمه يوم الجمعة فقط ، وإن لم يكن له نية تلزمه سبعة أيام لأنها تذكر لكل من الأمرين ، وفي الأيام السبعة أغلب في الاستعمال فينصرف المطلق إليه . وفي كل موضع عين كما قدمنا ، ولو قال : كل يوم خميس أو اثنين فلم يصمه وجب عليه قضاؤه ، فإن نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة أو اليمين والنذر وجب عليه القضاء والكفارة في إفطار الخميس الأول أو الاثنين ، وما أفطر منهما بعد ففيه القضاء ليس غير لانحلال اليمين بالحنث الأول ، وبقاء النذر على الخلاف ، ولو أخر القضاء حتى صار شيخا فانيا أو كان نذرا بصيام الأبد فعجز لذلك أو باشتغاله بالمعيشة لكون صناعته شاقة له أن يفطر ويظم لكل يوم مسكينا على ما تقدم ، وإذا لم يقدر على ذلك لعسرتة يستغفر الله لأنه هو الغفور الرحيم ، ولو لم يقدر لشدة الزمان كالحر له أن يفطر وينتظر الشتاء فيقضي ، هذا . ويصح تعاقب النذر كأن يقول : إذا جاء زيد أو شئ فعلى صوم شهر ، فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه ، ولو أضافه إلى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت ، لأن

وإن كان الثاني فلما أن يشترط التتابع أو لا ، فإن شرطه فحكمه حكم المعينة ، وإن لم يشترط لم يجزه صوم هذه الأيام ويقضي خمسة وثلاثين يوما خمسة للأيام الخمسة وثلاثين يوما لرمضان ، وكلامه واضح ، ومبنى جواز صوم هذه

(قال المصنف : فلإنها أيام أكل وشرب وبعل) أقول : هو المبالغة وهو ملاعبة الرجل أهله .

لم يحزه صوم هذه الأيام، لأن الأصل فيما يلتزمه الكمال ، والمؤدى ناقص لمكان النهى ، بخلاف ما إذا عينها لأنه التزم بوصف النقصان فيكون الأداء بالوصف الملتزم . قال (وعليه كفارة يمين إن أراد به يميناً) وقد سبقت وجوهه (ومن أصبح يوم النحر صائماً ثم أفطر لاشيء عليه ، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في النواذر أن عليه القضاء) لأن الشروع ملزم كالنذر ، وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه . والفرق لأبي حنيفة رحمه الله ، وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع في الصوم يسمى صائماً حتى يحتث به الخالف على

المعلق لا يتعقد سبباً في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز ، والمضاف ينعقد في الحال ، فالصوم قبل الوقت صوم بعد السبب فيجوز ، ومنه : أن يقول : لله على صوم رجب فصام قبله عنه خرج عن عهده نذره ، وأصل هذا ما قدمنا في أول الصوم أن التعجيل بعد السبب جائز أصله الزكاة خلافاً لمحمد وزفر رحمهما الله ، غير أن زفر لم يحزه فيما إذا كان الزمان المعجل فيه أقل فضيلة من المنذور ، ومحمد رحمه الله للتعجيل . وعندنا يجوز ذلك بناء على أن لزوم المنذور بما هو قرينة فقط ، وجواز التعجيل بعد السبب بدليل الزكاة فابتنى على هذا إلغاء تعيين الزمان والمكان والمتصدق والمتصدق عليه ، فلو نذر أن يصوم رجباً فصام عنه قبله شهراً أحط فضيلة منه جاز خلافاً لهما ، وكذا إذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلها قبله في أحط منه جاز ، أو نذر ركعتين بمكة فصلاهما في غيرها جاز ، أو أن يتصدق بهذا الدرهم غداً على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم على غيره أجزأه ، خلافاً لزفر في الكل ، ولوقال : لله على صوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما أكل أو بعد ما حاضت لا يجب عليه شيء عند محمد ، وعند أبي يوسف يلزمه القضاء ، ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء عند محمد ولا رواية فيه عن غيره . ولوقال : لله على أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان شكراً لله تعالى ، وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة يمين ، ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ، ولو قدم قبل أن ينوى فنوى به الشكر لا عن رمضان برّ بالنية وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليه ، وإذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لاشيء عليه ، وإن صح يوماً ، تقدمت هذه المسألة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهراً أو سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة ، ولو نذر صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوى الأبد ، ولوقال : لله على صوم يومين متتابعين من أول الشهر وآخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر ، وكل صوم أوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعاً خرج عن عهده وعلى القلب لا يجزيه ، ولوقال : بضعة عشر يوماً فهو على ثلاثة عشر ، أو دهرًا فعلى ستة أشهر ، أو الدهر فعلى العمر ، ولو قال : لله على صوم مثل شهر رمضان إن أراد مثله في الوجوب له أن يفرق أو في التتابع فعليه أن يتابع ، وإن لم تكن له نية فله أن يفرق . رجل قال : لله على صوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوماً وقد أفطر يوماً ولا يدرى أى يوم هو قضى خمسة أيام ، ووجه ظاهر بتأمل سير (قوله من أصبح يوم النحر الخ) المقصود أن الشروع في صوم يوم من الأيام المنهية كيومى العيدين والتشريق ليس موجباً للقضاء بالإفساد ، بخلاف نذرها فإنه يوجب في غيرها ، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإن إفسادها

الأيام وعدم جوازها أن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً ، وما وجب ناقصاً جازاً أن يتأدى ناقصاً . وقوله (والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية) يعنى عنهما بين النذر والشروع في الصوم وبين الشروع في الصوم ، والشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة ، فإن في النذر يلزم القضاء وفي الشروع في الصوم لا يلزم ، وفي الصلاة يلزمه

الصوم فيصير مرتكبا للنهي ، فيجب إبطاله فلا تجب صيائته ووجوب القضاء يبتنى عليه ، ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ، ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ، ولهذا لا يبحث به الحالف على الصلاة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء ، وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا ، والأظهر هو الأول ، والله أعلم بالصواب .

موجب للقضاء في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية . وعن أبي يوسف ومحمد أن الشروع في صوم هذه الأيام كالشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة . وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الشروع في الأوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع في صوم هذه الأيام . وجه الظاهر وهو التفصيل أن وجوب القضاء يبتنى على وجوب الإتمام فإذا فوته وجب جبره بالقضاء ، ووجوب الإتمام بالشروع في الصوم في هذه الأيام منتف ، بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لأنه بمجرد مرتكب للنهي لصدق اسم الصوم الشرعي والصيام على مجرد الإمساك بنية ، ولذا حث به في يمينه لا يصوم ، وإن لم يبحث به في يمينه لا يصوم صوما ، ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع في الصلاة مرتكبا للنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع ، لأن المنهي الصلاة ، والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا تتحقق ، لأن وجود الشيء بوجود جميع حقيقته ، فإذا قطعها فقد قطع مالم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الأمر بالإبطال فيلزم به القضاء إلا أن هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها ، والجواب مطلق في الوجوب .

إذا أفسدها . وحاصل الفرق بين النذر والشروع في الصوم أن الشروع لإحداث الفعل في الخارج وهو لا ينفك عن ارتكاب المنهي عنه ، وهو ترك إجابة الدعوة فيجب إبطاله فلا تجب صيائته ، ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الصيانة ، وأما النذر فلأنما هو إيجاب في الدمة وهو أمر عقلي وجاز للعقل أن يجرّد الأصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهي عنه ، وأما الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة فلأنما صار موجبا للقضاء ، لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ، ولهذا لا يبحث به الحالف على الصلاة ، فلم يكن الشروع في الابتداء إحداثا لفعل الصلاة في الخارج فكان كالنذر في الانفصال عن ارتكاب المنهي عنه ، فتجب الصيانة والقضاء بتركها ، هذا ما استحسن لي في توجيه كلامه ، والله تعالى أعلم .

(قال المصنف : ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر) أقول : العزم على المنهي عنه متى عنه فكيف لا يكون مرتكبا للنهي (قوله لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ، إلى قوله : فتجب الصيانة والقضاء بتركها) أقول : قال العلامة ابن الهمام : هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها ، والجواب مطلق في الوجوب اه فتأمل .

(باب الاعتكاف)

قال (الاعتكاف مستحب) والصحيح أنه سنة مؤكدة ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه

(باب الاعتكاف)

قال القدوري (الاعتكاف مستحب) قال المصنف (والصحيح أنه سنة مؤكدة) والحق خلاف كل من الطريقين ، بل الحق أن يقال : الاعتكاف ينقسم إلى واجب وهو المنذور تنجيذا أو تعليقا ، وإلى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الآخر من رمضان ، وإلى مستحب وهو ما سواهما . ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الآخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه بعده » فهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية ، وإلا كانت تكون دليل الوجوب . أو نقول : اللفظ وإن دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا ما يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما « كان عليه الصلاة والسلام يعتكف في كل رمضان ، فإذا صلى الغداة جاء إلى مكانه الذي اعتكف فيه ، فاستأذنته عائشة رضي الله عنها أن تعتكف فأذن لها فضربت فيه قبة ، فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى ، فسمعت زينب فضربت فيه قبة أخرى ، فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة أبصر أربع قباب فقال : ما هذا ؟ فأخبر خبرهن ، فقال : ما حملهن على هذا البر ، انزعوها فلا أراها فزععت ، فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال » وفي رواية « فأمر بنبأته فقوض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الأول من شوال » هذا . وأما اعتكاف العشر الأوسط فقد ورد « أنه عليه الصلاة والسلام اعتكفه ، فلما فرغ أتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الذي تطلب أمامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الآخر » وعن هذا ذهب الأكثر إلى أنها في العشر الآخر من رمضان ، فمنهم من قال : في ليلة إحدى وعشرين ، ومنهم من قال : في ليلة سبع وعشرين وقيل : غير ذلك . وورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال « التمسوها في العشر الآخر ، والتمسوها في كل وتر » وعن أبي حنيفة : أنها في رمضان فلا يدرى أية ليلة هي ، وقد تتقدم وقد تتأخر ، وعندهما كذلك إلا

(باب الاعتكاف)

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة ، وبين صفته قبل بيان تفسيره لأنها أهم من حيث علم الفقه . فإن قيل : المواظبة ثابتة من غير ترك . قالت عائشة رضي الله عنها « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الأخير من رمضان حين قدم المدينة إلى أن توفاه الله » . أجيب : بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر على من تركه ، ولو كان واجبا لأنكر ، فكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الإنكار ،

(باب الاعتكاف)

(قوله أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على من تركه الخ) أقول : فإن قيل يلتفت تعريف السنة به إذ الترك أحيانا مأخوذ فيه : قلنا : لما لم ينكر على التارك كان في حكم التارك ، إذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الإنكار على التارك يفيد تعليم الجواز فيكون المراد مع الترك أحيانا حقيقة أو حكما فليتأمل

العشر الأواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة (وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) أما اللبث فركنه لأنه ينبئ عنه فكان وجوده به ، والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ، والنية شرط في سائر العبادات ، هو يقول : إن الصوم عبادة وهو أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا بالصوم » والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ،

أنها معينة لا تتقدم ولا تتأخر ، هكذا النقل عنهم في المنظومة والشروح . وفي فتاوى قاضيخان قال : وفي المشهور عنه أنها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية ، وثمرة الاختلاف تظهر فيمن قال : أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر ، فإن قال : قبل دخول رمضان عتق وطلعت إذا انسلخ ، وإن قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده ، وعندهما إذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسألة لازما من التقرير ، وإنما ذكرناها لأنها مما أغفلها المصنف رحمه الله ، ولا ينبغي إغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فأوردناها على وجه الاختصار تنميا لأمر الكتاب . وفيها أقوال أخرى : قيل هي أول ليلة من رمضان . وقال الحسن رحمه الله : ليلة سبعة عشر ، وقيل تسعة عشر ، وعن زيد بن ثابت ليلة أربع وعشرين . وقال عكرمة : ليلة خمس وعشرين . وأجاب أبو حنيفة رحمه الله عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الأواخر : بأن المراد في ذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه ، والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقولها « إن الذي تطلب أملك » وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ، وغير ذلك مما يطالع عليه الاستقراء . ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة ، لا حارة ولا قارة ، تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست ، كذا قالوا ، وإنما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة ، كما أخفى الله سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) هذا مفهومه عندنا ، وفيه معنى اللغة إذ هو لغة مطلق الإقامة في أى مكان على أى غرض كان ، قال تعالى - ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون - . ثم بين أن ركنه اللبث بشرط الصوم والنية ، وكذا المسجد من الشروط أى كونه فيه ، وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم له مطلقا لا على اشتراطه للواجب منه فقط ، مع أن ظاهر الرواية أنه ليس شرطا للنفل منه ، وعلى هذا أيضا إطلاق قوله : والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي ، إنما هو على تلك الرواية وهي رواية الحسن ، وليس هو على ما ينبغي لأنه إذا ادعى انتهاض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الخ) روى الدارقطني والبيهقي عن سويد ابن عبد العزيز عن سفيان بن الحسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا اعتكاف إلا بصوم » قال البيهقي : هذا وهم من سفيان بن حسين ، أو من سويد ، وضعف

وتفسيره لغة الاحتباس ، لأنه من العكوف وهو الحبس ، ومنه قوله تعالى - والهدى معكوبا - وأما تفسيره شريعة فما ذكره أنه اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف ، وهو مركب من ركنه وهو اللبث لأنه ينبئ عنه لغة كما ذكرنا ، وبعض شرائطه وهو الصوم والنية ، أما النية فهي شرط في جميع العبادات ، وأما الصوم فهو شرط عندنا ، خلافا للشافعي . هو يقول : الصوم عبادة وهو أصل بنفسه ، وهو ظاهر وكل ما كان كذلك لا يكون شرطا لغيره وإلا لا يكون أصلا بنفسه ، فما فرضناه أصلا لا يكون أصلا ، هذا خلف باطل . (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « لا اعتكاف إلا بالصوم ») روته عائشة رضى الله عنها (والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول) وفيه بحث من وجهين :

ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن أبي جنيمة رحمه الله تعالى

سويدا ، لكن قال في الإكمال : قال علي بن حجر : سألت هشبا عنه فأثنى عليه خيرا ، فقد اختلف فيه . وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت « السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا ، ولا يشهد جنازة ، ولا يمس امرأة ولا يباشرها ، ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بد منه ، ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع » قال أبو داود : غير عبد الرحمن بن إسحاق لا يقول فيه قالت : السنة . وعبد الرحمن بن إسحاق وإن تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له مسلم ، ووثقه ابن معين ، وأثنى عليه غيره . وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر « أن عمر رضي الله عنه جعل على من يعتكف في الجاهلية ليلة أو يومين عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اعتكف وصم » وفي لفظ للنسائي « فأمره أن يعتكف ويصوم » قال الدارقطني : تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو ، وهو ضعيف الحديث ، والثقات من أصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج ، وابن عيينة ، وحماد بن سامة ، وحماد بن زيد وغيرهم ، والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم ، بل « إن نذرت في الجاهلية أن اعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذر » وفيهما أيضا عن عمر رضي الله عنه « أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوما فقال : أوف بنذر » والجمع بينهما أن المراد الليلة مع يومها أو اليوم مع ليلته ، وغاية ما فيه أنه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية ، وقد رويت برواية الثقة وتأييدت بمؤيد فيجب قبولها فالثقة ابن بديل قال فيه ابن معين : صالح ، وذكره ابن حبان في الثقات ، والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند ، فإن رفعه زيادة ثقة . وما أخرج البيهقي عن أسيد عن عاصم : حدثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالوا : المعتكف يصوم » فقول ابن عمر رضي الله عنه بلزومه مع أنه راوى واقعة أبيه بقوى ظن صحة تلك الزيادة في حديث أبيه ، وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » وصححه لم يتم له ذلك ، ففيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول ، ومع جهالته لم يرفعه غيره ، بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما ، ويؤيد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال : وقد

أحدهما أن الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى - ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - فاشترط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز . والثاني : أن الاعتكاف يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع ، وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهو باطل ، فدل على أنه ليس بشرط . وأجيب عن الأول : بأن الإمساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو أحد ركني الصوم فألحق به الركن الآخر وهو الإمساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما في الحظر والإباحة ، كما ألحق الجماع بالأكل والشرب ناسيا في حق نقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ، ثم لما ثبت وجوب الإمساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما . وعن الثاني : بأن الشرط إنما تثبت بحسب الإمكان ، فإن من عليها صوم شهر متتابع لم ينقطع التتابع بعذر الحيض ، والصوم في الليالي غير ممكن . وقوله (ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة)

(قوله وأجيب عن الأول بأن الإمساك الخ) أقول : لو صح ما ذكره لكان الإمساك عن شهوة البطن في الليل شرطا للاعتكاف كالإمساك عن شهوة الفرج فيه ، وكان الصوم شرطا لصحة الإحرام لما ذكره إذ لا وقت فيه بالنسب فتأمل

لظاهر ما روينا . وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم .

رواه أبو بكر الحميدى عن عبد العزيز بن محمد عن أبي سهيل بن مالك قال : اجتمعت أنا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف نذر في المسجد الحرام فقال ابن شهاب : لا يكون اعتكاف إلا بصوم ، فقال عمر بن عبد العزيز : أمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال لا ، قال : فمن أبي بكر ؟ قال لا . قال : فمن عمر ؟ قال لا ، قال أبو سهيل : فأنصرفت فوجدت طاوسا وعطاء ، فسألتهما عن ذلك ، فقال طاوس : كان ابن عباس رضى الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما إلا أن يجعله على نفسه ، وقال عطاء : ذلك رأى صحيح . فلو كان ابن عباس رضى الله عنهما يرفعه لم يقصره طاوس عليه إذ لم يكن يخف عليه خصوصا في مثل هذه القصة ، وقول عطاء بحضوره ذلك رأى صحيح فمن ذلك اعترف البيهقي بأن رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف عن المعارض ، إذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالوا : المعتكف يصوم ، فتعارض عن عباس . وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : من اعتكف فعليه الصوم . ودفع المعارضة عنه بأن يجعل مزجج الضمير في قوله « إلا أن يجعله الاعتكاف » فيكون دليل اشتراط الصوم في الاعتكاف المنذور دون النفل ، ويخص حديث عبد الرزاق عنه به ، وكذا حديث عمر إنما هو دليل على اشتراطه في المنذور والمعم لا اشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع ، وما أخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت : من اعتكف فعليه الصوم . وأخرج أيضا عن الزهري وعروة قالوا : لا اعتكاف إلا بالصوم ، وفي موطأ مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر رضى الله عنهما قالوا : لا اعتكاف إلا بالصوم لقوله تعالى - ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام . قال يحيى : قال مالك : والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام ، وكذا حديث عائشة المتقدم أولا من رواية سويد ، فهذه كلها تؤيد إطلاق الاشتراط ، وهو رواية الحسن ، وفي رواية الأصل وهو قول محمد أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم ، وجعل رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهرا لرواية جماعة ، ولا يحضرني متمسك لذلك في السنة سوى حديث القباب المتقدم أول الباب في الرواية القائلة « حتى اعتكف العشر الأول من شوال » فإنه ظاهر في اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه . وفتحوا على هذه الرواية أنه إذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون إبطالا للاعتكاف بل لإنهاء له فلا يلزمه القضاء ، وعلى رواية الحسن يلزمه ، وحقق بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن إنما هو للزوم القضاء في شرطه الصوم لأن يكون الاعتكاف التطوع لازما في نفسه ، وأنه يجوز ليلا فقط ، وعلى تلك الرواية لا يجوز إلا أن يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ . واعلم أن المنقول من مستند إثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الأصل : إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج وفيه نظر ، إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم . وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ، ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ، ومن ادعاه فهو بلا دليل . فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب ، إذ الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لا يوضح دونهما كالصوم ، بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى

أى ليس فيه اختلاف الروايات ، فعنه في جميع الروايات . وقوله (وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم) يشير إلى أنه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار : على اعتكاف هذا اليوم ، لا يكون عليه شيء لأن صومه

وفي رواية الأصل . وهو قول محمد رحمه الله تعالى أقله ساعة فيكون من غير صوم . لأن مبنى النفل على المساهلة : ألا ترى أنه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام . ولو شرع فيه ثم قطعه لايأزمه القضاء في رواية الأصل لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا . وفي رواية الحسن : يأزمه لأنه مقدر باليوم كالصوم . ثم الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة لقول حذيفة رضي الله عنه « لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة » وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه

الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره لما قلنا . وقول من حقق الوجه إنما ذلك للزوم القضاء في شرطه بعيد عن التحقيق بحسب ظاهره . فإن إفساد الاعتكاف لا يستلزم إفساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد . وغاية ما يصحح بأن يراد أنه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له . وهذا لا يقتضي أن لزوم القضاء للزومه في الصوم بل بالعكس . فلا يلزم القضاء إلا في مندور أفسده قبل إتمامه : ومقتضى النظر أنه لو شرع في الممنون أعنى العشر الأواخر بنيته ثم أفسده أن يجب قضاؤه تخريجا على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناويا أربعا لا على قولهما . ومن التفرعات أنه لو أصبح صائما متطوعا أو غير ناو للصوم ثم قال : لله على أن اعتكف هذا اليوم لا يصح . وإن كان في وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار . وعند أبي يوسف رحمه الله : أقله أكثر النهار فإن كان قاله قبل نصف النهار لزمه فإن لم يعتكفه قضاؤه . وهذا أوجه فيجب التعويل عليه والمصير إليه لما ذكرنا بقليل . تأمل (قوله وفي رواية الأصل الخ) ذكر وجهه من المعنى وذكرنا آنفا وجهه من السنة . وحمل صاحب التنقيح إياه على أنه اعتكف من ثانی الفطر دعوى بلا دليل . وما تمسك به من أنه جاء مصرحا في حديث « فلما أفطر اعتكف » عليه لاله . لأن مدخول لما ملزوم لما بعده فاقتضى أنه حين أفطر اعتكف بلا تراخ (قوله لقول حذيفة رضي الله عنه الخ) أسند الطبراني عن إبراهيم النخعي أن حذيفة قال لابن مسعود : ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبي موسى يزعمون أنهم عكوف ؟ قال : فاعلمهم أصابوا وأخطأت . أو جفطوا وأنسيت . قال : أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة . وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : إن أبغض الأمر إلى الله تعالى البدع ، وإن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور . وروى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما : أخبرنا سفيان الثوري أخبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي قال : « لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة » . وتقدم مرفوعا في رواية عائشة رضي الله عنها (قوله وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يجوز إلا في مسجد يصلى فيه

انعقد تطوعا فتعذر جعله واجبا بنذر الاعتكاف . وقوله (وفي رواية الأصل) قالوا : هي ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة . وقوله (لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا) يفهم منه الفرق بين من شرع في الاعتكاف والصوم والصلاة متطوعا حيث لم يجب عليه شيء في الأول لكونه غير مقدر . ووجب عليه في الآخرين ، لأن الصوم مقدر بيوم . والصلاة بركعتين . وقوله (ثم الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة) هذا أيضا من شروط جوازه . ومسجد الجماعة هو الذي يكون له إمام ومؤذن أدت فيه الصلوات الخمس أولا (لقول حذيفة) بن الإيمان (لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة . و) روى الحسن (عن أبي حنيفة أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه

(قال المصنف : وفي رواية الأصل وهو قول محمد أنه ساعة فيكون من غير صوم) أقول : فيه بحث ، إذ لا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه

الصلوات الخمس ، لأنه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدي فيه ، أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها لأنه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه ١ (ولا يخرج من المسجد إلا الحاجة الإنسان أو الجمعة) أما الحاجة فلحديث عائشة رضي الله عنها « كان النبي عليه الصلاة والسلام لا يخرج من معتكفه إلا الحاجة الإنسان » ولأنه معلوم وقوعها ، ولا بد من الخروج في تقضيها فيصير الخروج لها مستثنى ، ولا يمكن بعد فراغه من الطهور لأن ما ثبت بالشريعة يتقدر بقدرها ، وأما الجمعة فلائها من أهم حوائجها وهي معلوم وقوعها . وقال الشافعي رحمه الله : الخروج إليها مفسد لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع ، ونحن نقول : الاعتكاف في كل مسجد مشروع ،

الصلوات الخمس) قيل : أراد به غير الجامع ، أما الجامع فيجوز وإن لم يصل فيه الخمس ، وعن أبي يوسف : أن الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والنفل يجوز . وروى الحسن عن أبي حنيفة : أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم وتصل في المسجد فيه الخمس بالجماعة ، وصححه بعض المشايخ قال لقوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا في مسجد له أذان وإقامة » ومعنى هذا ما رواه في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « كل مسجد له إمام ومؤذن فلا اعتكاف فيه يصح » ثم أفضّل الاعتكاف في المسجد الحرام ، ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم مسجد الأقصى ، ثم الجامع . قيل : إذا كان يصل في المسجد الحرام ، فإن لم يكن في مسجده أفضل لثلاثيحتاج إلى الخروج ، ثم كل ما كان أهله أكثر (قوله أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها) أي الأفضل ذلك ، ولو اعتكفت في الجامع أو في مسجد حيها وهو أفضل من الجامع في حقها جاز ، وهو مكروه ذكر الكراهة قاضيخان . ولا يجوز أن يخرج من بيتها ولا إلى نفس البيت من مسجد بيتها إذا اعتكفت واجبا أو تفلا على رواية الحسن ، ولا تعتكف إلا بإذن زوجها ، فإن لم يأذن كان له أن يأتيها ، وإذا أذن لم يكن له أن يأتيها ولا يمنعها . وفي الأمة يملك ذلك بعد الإذن مع الكراهة المؤتممة . قال محمد : أساء وأثم (قوله فلحديث عائشة رضي الله عنها) روى الستة في كتبهم عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدني إلى رأسه فأرجله ، وكان لا يدخل البيت إلا للحاجة الإنسان » وتقدم في حديث عائشة رضي الله عنها أيضا (قوله الاعتكاف في كل مسجد مشروع) هذا على وجه الإلزام على عمومها ، فإن الشافعي يجيزه في كل مسجد . وأما على رأينا فلا إذ لا يجوز إلا في مسجد يصل فيه الخمس بالجماعة

الصلوات الخمس) لما ذكر في الكتاب . وقال الإمام الاسيبياني في شرح الطحاوي : أفضل الاعتكاف أن يكون في المسجد الحرام ، ثم في مسجد المدينة ، وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم في مسجد بيت المقدس ، ثم في المساجد العظام التي كثر أهلها . وقوله (أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها) هذا عندنا . وقال الشافعي رحمه الله : لا اعتكاف للرجال والنساء إلا في مسجد جماعة ، لأن المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة عظيمة شرعا وهو لا يوجد في مساجد البيوت . ولنا أن موضع الاعتكاف في حقها الموضع الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجل ، وصلاتها في مسجد بيتها أفضل ، فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها . قال : (ولا يخرج من المسجد إلا الحاجة الإنسان أو الجمعة) كلامه واضح إلى قوله لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع) فإنه إن كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف في أي مسجد شاء ، وإن كان سبعة أيام فصاعدا اعتكف

(١) هنا زيادة في بعض النسخ التي بأيدينا ونصها : ولو لم يكن لها في البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه أهله مصححه .

وإذا صبح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج ، ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطاب يتوجه بعده ، وإن كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها ويصلي قبلها أربعا ، وفي رواية ستا ، الأربع ستة ، والركعتان تحية المسجد ، وبعدها أربعا أو ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة ، وسننها توابع لها فالحقت بها ، ولو أقام في مسجد الجامع أكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لأنه موضع اعتكاف إلا أنه لا يستحب لأنه التزم أداءه في مسجد واحد فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة (ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر ففسد اعتكافه) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لوجود المنافي وهو القياس ، وقالا : لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم .

أودونها إذا كان جامعا فلا يكون التمسك على العموم بقوله تعالى - ولا تبashروهن - وأنتم عاكفون في المساجد - كما فعله الشارحون صحيحا على المذهب . والحاصل أن الاعتكاف في غير الجامع جائز في الجملة بالاتفاق أو إلزاما بالدليل ، فإذا صبح فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهي هنا متحققة نظرا إلى الأمر بالجمعة (قوله ويصلي قبلها أربعا) ينبغي جعل هذه الجملة عطفًا على إدراكها من باب « صافات ويقبضن » . وفائق الإصباح وجعل الليل سكنا » بمعنى قابضات وجاعل ، فينحل إلى أن يخرج في وقت بحيث يمكنه إدراكها وصلاة أربع أو ست قبلها يحكم في ذلك رأيه ، وهذا يستلزم أن يجتهد في خروجه على إدارك السماع للخطبة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب (قوله والركعتان تحية المسجد) صرحوا بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد ، لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحققها وكذا السنة ، فهذه الرواية وهي رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينًا لا قطعًا ، فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يتحرى على هذا التقدير ، لأنه قلما يصدق الحزر . (قوله وبعدها أربعا أو ستا على حسب الاختلاف) منهم من جعل قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن السنة بعدها أربع ، وقولهما ست ، ومنهم من اقتصر في الست على أنه قول أبي يوسف رحمه الله ، وقدمنا الوجه في باب صلاة الجمعة للفريقين (قوله وسننها توابع لها) يعني فتتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها في الجامع مخالفا لما هو الأولى ، وهو أن لا يقعد في الجامع إلا قدر الحاجة التي جوزت خروجه ، وإلا فلو استمر هو فيه بغير حاجة لم يبطل اعتكافه لأن خروجه كان لمجوز فلم يبطله ، ومقامه بعد الحاجة في محل الاعتكاف فلا يبطل إلا أن الأولى أن يتم في مكان الشروع لأن إتمام هذه العبادة في محل الشروع وهي عبادة تطول أحز على النفس منه في محال مختلفة ، فإن في هذا ترويحًا لها من كد التقيد بالعبادة في مكان واحد ، ولأن الظاهر أنه إذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كالإخلاف بعد الالتزام (قوله ولو خرج من المسجد ساعة من ليل أو نهار) وتقييده في الكتاب الفساد بما إذا كان الخروج

في مسجد الجامع ، فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج . ولنا أن الدليل قد دل على أن الاعتكاف في كل مسجد مشروط ، وإذا صبح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج إليها لأن تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة بإيجاب الله تعالى وهو واجب بإيجاب العبد وليس العبد إسقاط ماوجب بإيجاب الله بإيجابه . وقوله (فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة) قيد بذلك لأنه إذا كان ثمة ضرورة مثل أن يعتكف في مسجد فينهدم جاز له الخروج إلى مسجد آخر ، لأنه مضطر إلى الخروج فكان عفوا . وقوله (وهو القياس) لأن ركن الاعتكاف هو اللبث في المسجد والخروج مفوت له ، فكان القليل والكثير سواء كالأكل

وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة . قال (وأما الأكل والشرب والنوم يكون في معتكفه)

بغير عذر يفيد أنه إذا كان لعذر لا يفسد ، وعليه مشى بعضهم فيما إذا خرج لإنهزام المسجد إلى مسجد آخر . أو أخرجه سلطان . أو خاف على متاعه فخرج ، وحكم بالفساد إذا خرج الجنابة وإن تعينت عليه . أو لنفير عام أو لأداء شهادة . والذي في فتاوى قاضيخان والخلاصة : أن الخروج عامدا أو ناسيا أو مكرها بأن أخرجه السلطان أو الغريم ، أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة . أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبي حنيفة رحمه الله . وعلل قاضيخان في الخروج للدرض بأنه لا يغلب وقوعه فلم يصير مستثنى عن الإيجاب . فأفاد هذا التعليل الفساد في الكل . وعن هذا فسد إذا عاد مريضا أو شهد جنازة . وتقدم في حديث عائشة النهى عنه مطلقا . فأفاد أنه لو تعين عليه صلاة الجنابة أيضا يفسد إلا أنه لا يأنم به كالحروج للمرض . بل يجب عليه الخروج كما في الجمعة إلا أنه يفسد لأنه لم يصير مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنابة على واحد معتكف بخلاف الجمعة . فإنه معلوم وقوعها فكانت مستثناة . وعلى هذا إذا خرج لإنقاذ غريق أو حريق أو جهاد عمّ نفيه يفسد ولا يأنم . وهذا المعنى يفيد أيضا أنه إذا انهزم المسجد فخرج إلى آخر يفسد لأنه ليس غالب الوقوع . ونص على فساده بذلك قاضيخان وغيره . وتفرق أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك . ونص الحاكم أبو الفضل فقال في الكافي : وأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذي لا يذاب مسقط للإثم لا للبطان وإلا نكان النسيان أولى بعدم الإفساد لأنه عذر ثبت شرعا اعتبار الصحة معه في بعض الأحكام . ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليغسله أو يرجاه كما تقدم من فعاه عليه الصلاة والسلام ، وإن غسله في المسجد في إناء بحيث لا يلوّث المسجد لا بأس به . وصعود المئذنة إن كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية . وقال بعضهم : هذا في حق المؤذن لأن خروجه للأذان معلوم فيكون مستثنى . أما غيره فيفسد اعتكافه . وصحح قاضيخان أنه قول الكل في حق الكل . ولا شك أن ذلك القول أقيس بمذهب الإمام . وفي شرح الصوم للفقهاء أبي الليث : المعتكف يخرج لأداء الشهادة . وتأويله أنه إذا لم يكن شاهد آخر فينبى حقه . ولو أحرم المعتكف بحج لزمه إذ لا ينافيه . ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف فوت الحج فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف . ولو احتمل لا يفسد اعتكافه ، فإن أمكنه أن يغتسل في المسجد من غير تلويث فعل ، وإلا خرج فاغتسل ثم يعود (قوله وهو الاستحسان) يقتضى ترجيحه لأنه ليس من المواضع المعبودة التي رجع فيها القياس على الاستحسان . ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف . واستنباط من عدم أمره إذا خرج إلى الغائط أن يسرع المشى . بل يمشى على التؤدة وبقدر البطء تتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف في فن الطبيعة . وبذلك يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة ، فعلم أن القليل عفو وجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير أقل من أكثر اليوم أو الليلة لأن مقابل الأكثر يكون قليلا بالنسبة إليه . وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد إلى السوق لعب واللهو أو القمار من بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما . ثم قال « يارسول الله أنا معتكف . قال : ما أبعدك عن العاكفين » ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فإن الضرورة التي ينط

في الصوم . والحديث في الطهارة . وقوله (لأن في القليل ضرورة) بيانه أن المعتكف إذا خرج لحاجة الإنسان لا يؤمر بأن يسرع في المشى . وله أن يمشى على التؤدة فكان القليل عفو والكثير ليس بعفو . فجعلنا الحد الفاصل بينهما الأكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم في رمضان . إذا وجدت في أكثر اليوم جعلت كأنها

لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له مأوى إلا المسجد، ولأنه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة إلى الخروج (ولا بأس بأن يبيع ويبتاع في المسجد من غير أن يحضر السلعة) لأنه قد يحتاج إلى ذلك بأن لا يجد من يقوم بحاجته إلا أنهم قالوا: يكره إحضار السلعة للبيع والشراء. لأن المسجد محرر عن حقوق العباد . وفيه شغله بها ، ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه الصلاة والسلام « جنبوا مساجدكم صبيانكم » إلى أن قال « وبيعكم وشراءكم » قال (ولا يتكلم إلا بخير

بها التخفيف هي الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع : ومجرد عروض ما هو ملجئ ليس بذلك . ألا يرى أن من عرض له في الصلاة مدافعة الأخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى خرج منه لا يقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلحاح وسمى ذلك معذورا دون هذا مع أنهما يجيزانه لغير ضرورة أصلا . إذ المسألة هي أن خروجه أقل من نصف يوم لا ينسد مطلقا سواء كان الحاجة أو لا بل للعب . وأما عدم المطالبة بالإسراع فليس لإطلاق الخروج اليسير بل لأن الله تعالى يحب الأناة والرفق في كل شيء حتى طلبه في المشي إلى الصلاة ، وإن كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة . وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصلا لها كلها في الجماعة تحصيلًا لفصيلة الخشوع إذ هو يذهب بالسرعة والعাকف أحوج إليها في عموم أخواله لأنه سلم نفسه لله تعالى متقيدا ب مقام العبودية من الذكر والصلاة والانتظار للصلاة . فهو في حال المشي المطلق له داخل في العبادة التي هي الانتظار ، والمنتظر للصلاة في الصلاة حكما فكان محتاجا إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج ، فكانت تلك السكنات كذلك . وهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج ؛ ولو سلم أن القليل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة إلى مقابله من بقية تمام يوم أو ليلة ، بل بما يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف ، وأن الخروج ينفيه (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له مأوى إلا المسجد) أي لحاجته الأصلية من الأكل ونحوه ، أما إذا باع أو اشترى لغير ذلك كالتجارة أو استكثار الأمتعة فلا يجوز لأن إباحته في المسجد للضرورة فلا يجوز مواضعها (قوله لأن المسجد محرر عن حقوق العباد) فإنه أخلص لله سبحانه ، وفي إحضار السلعة شغله بها من غير ضرورة (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « جنبوا مساجدكم صبيانكم ») روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الأسقع « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ، وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ، ورفع أصواتكم ، وإقامة حدودكم ، وسل سيفوكم ، واتخذوا على أبوابها المطاهر ، وجمروها في الجمع » اهـ . قال الترمذي في كتابه بعد روايته : حديث « لا تظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك » عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن ، وقد سمع مكحول من واثلة وأنس . وأبي هند الدارزي

وجدت في جميع اليوم . لأن القليل تابع للأكثر . وقوله (لم يكن له مأوى إلا المسجد) يعني في غالب أحواله ، ويلزم من ذلك أن يكون أكله فيه حينئذ . وقوله (ولا بأس بأن يبيع ويبتاع) يعني ما كان من حوائجهم الأصلية . وأما ما كان للتجارة فهو مكروه ؛ ألا ترى إلى قوله (ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه) فإذا كان لغير المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف . وقوله (ولا يتكلم إلا بخير) يعني أن التكلم بالشر في المعتكف أشد حرمة منه في غيره ، فكان من قبيل قوله تعالى - فلا تظلموا في أنفسكم - فإن الظلم وإن كان حراما مطلقا لكنه قيده

(قال المصنف : وفيه شغله بها) أقول : أي من غير ضرورة (قال المصنف : إلى أن قال : وبيعكم وشراءكم) أقول : فتأمل كيف خصر

ويكره له الصمت) لأن صوم الصمت ليس بقربة شريعتنا لكنه يتجنب ما يكون مأثماً ، (ويحرم على المعتكف الوطء)

ذكره في الزهد : ورواه عبد الرزاق : حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره . وروى أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد ، وأن ينشد فيه ضالة ، أو ينشد فيه شعر ، ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة » قال الترمذى : حديث حسن ، والنسائى رواه في اليوم واللييلة بتمامه ، وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء . وروى الترمذى في كتابه والنسائى في اليوم واللييلة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأيتموه يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا : لا ربح لله تجارتك ، ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا ردّ الله عليك » قال الترمذى حديث حسن غريب ، ورواه ابن حبان في صحيحه وألحاكم وصححه . وروى ابن ماجه في سننه عنه عليه الصلاة والسلام « خصال لا تنبغي في المسجد : لا يتخذ طريقاً ، ولا يشهر فيه سلاح ، ولا ينبض فيه بقوس ، ولا ينثر فيه نبل ، ولا يمر فيه بلحم فيء ، ولا يضرب فيه حد ، ولا يتخذ سوقاً » وأعلّٰ يزيد بن جبيرة . وقد قدمنا للمسجد أحكاماً في كتاب الصلاة تنظر هناك (قوله ويكره له الصمت) أى الصمت بالكلىة تعبد به فإنه ليس في شريعتنا ، وعن عليّ رضى الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام قال « لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم إلى الليل » رواه أبو داود . وأسند أبو حنيفة عن أبي هريرة « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت » ويلازم التلاوة والحديث والعلم وتدريسه ، وسير النبي صلى الله عليه وسلم والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأخبار

بالأشهر لأنه فيها أشدّ حرمة . وقوله (ويكره له الصمت) قيل : معناه أن ينذر أن لا يتكلم أصلاً كما كان في شريعة من قبلنا . وقيل : أن يصمت ولا يتكلم أصلاً من غير نذر سابق . وقيل : معناه أن ينوى الصوم المعهود وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية أن لا يتكلم ، وهذا موافق للتعليل المذكور في الكتاب بقوله (لأن صوم الصمت ليس بقربة) فإنه روى عن أبي حنيفة عن عدى بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت » فقال الراوى وهو زكريا بن أبي زائدة : قلت لأبي حنيفة : ما صوم الصمت ؟ قال : أن يصوم ولا يكلم أحداً في يوم الصوم . وقوله (يتجنب ما يكون مأثماً) أى إنما متصل بقوله يكره له الصمت . لا يقال في عبارته تسامح لأن قوله : ولا يتكلم إلا بخير ، يقتضى حصر أن يكون الكلام بخير . وقوله (يتجنب ما يكون مأثماً) يقتضى جواز التكلم بما هو مباح ، وذلك تناقض . لأننا نقول : ما ليس بمأثم فهو خير عند الحاجة إليه لأن الخير عبارة عن الشيء الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلاً له إذا كان مؤثراً ، والتكلم بالمباح عند الحاجة إليه كذلك . وقوله (ويحرم على المعتكف الوطء) يحتاج إلى تأويل ، لأن المعتكف إنما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطء ، وأولوه بأنه جاز له الخروج للحاجة الإنسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء ، لأن اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج . وذكر في شرح التأويلات أنهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون إلى معتكفهم ، فنزل قوله تعالى

المعتكف من هذا العموم (قال المصنف : لكنه يتجنب ما يكون مأثماً) أقول : فائدة هذا الكلام هو الإعلام بتناول الخير للمباحات أيضاً

لقوله تعالى - ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - (و) كذا (اللمس والقبلة) لأنه من دواعيه فيحرم عليه إذ هو محظوره كما في الإحرام بخلاف الصوم ، لأن الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد إلى دواعيه (فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً بطل اعتكافه) . لأن الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم ،

الضالحين ، وكتابة أمور الدين (قوله لأنه) أي كلا منهما (من دواعيه) فرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف . وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشيء ابتداء في العبادة حرمة دواعيه وبعدم استلزامها حرمة الدواعي إذا كانت حرمة ثابتة ضمن ثبوت الأمر للتفاوت بين التحريم الضمني لضد مأمور به بالقصدى . ولا شك أن ثبوت ماله الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعياً ولا غالباً غير أنها طريق في الحملة فحرمت لتحريم القصدى لما هي دواعيه لا الضمني ، إذ هو غير مقصود ، بل المقصود ليس إلا تحصيل المأمور به ، فكان ذلك غير ملحوظ في الطلب إلا لغيره فلا تغدى الحرمة إلى دواعيه ، إذا عرف هذا فحرمة

(ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - وكذا اللمس والقبلة لأنه) أي لأن كل واحد من اللمس والقبلة (من دواعي الجماع ، إذ هو) أي الجماع (محظور الاعتكاف ، كما أنه محظور الإحرام) فكانت الدواعي محرمة . فإن قيل : الجماع يفسد الصوم كما أنه يفسد الاعتكاف . أجاب بقوله (بخلاف الصوم لأن الكف) أي عن الجماع (ركنه لا محظوره ، فلم يتعد إلى دواعيه) ولا زال في تحقيقه اصطكت الركب ، وأقصى ما انتهى إليه القدر أن قالوا : الوطء محظور الاعتكاف لأن محظور الشيء مانى عنه بعد وجوده مما يفسده ، والوطء في الاعتكاف كذلك لأنه اللبث في مسجد الجماعة مع الصوم والنية ، هذا حقيقته . ثم نهى المعتكف أن يرتكب الوطء وهو معتكف بصريح قوله تعالى - ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - مقصوداً فتعدت الحرمة إلى الدواعي ؛ لأن الشبهات في باب المحرمات ملحقه بالحقيقة ، كما قلنا في الإحرام : إن حقيقته التلبية باللسان والقلب ، ثم بعد ما وجد ذلك صار الوطء حرماً بقوله تعالى - فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فتعدت الحرمة إلى الدواعي من اللمس والقبلة . وأما الصوم فالوطء ليس بمحظوره على ما ذكرنا من تفسير المحظور ، فإن ركن الصوم الكف عن الوطء ثبت بقوله تعالى - ثم أتموا الصيام - بعد قوله - فالآن باشروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - الآية . وثبت إذ ذاك حرمة الجماع المفوت للركن وهو الكف بالنهي الثابت بالأمر ضمننا لا مقصوداً ، ضرورة بقاء الركن ، والضروري لا يتعدى عن محله فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل . واعتراض بأن ظاهر هذا الكلام يدل على أن النهي الضمني لا يقتضي حرمة الدواعي والقصدى يقتضيها ، وهو منقوض بالنهي عن الوطء حالة الحيض ، فإنه قصد إلى ذلك بقوله تعالى - ولا تقربوهن حتى يظهروا - ولم تحرم الدواعي . وأجيب : بأنها لم تحرم فيها لثلاث يفضي إلى الخرج بكثرة وقوع الحيض ، ويجوز أن يجاب أيضاً بأن مبنى الكلام على أن ما كان محظوراً على ما عرفت من تفسيره هو الذي يتعدى ، والوطء حالة الحيض ليس كذلك ، هذا ، وليس وراء عبادان قرية . وقوله (فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً) يعني أنزل أو لم ينزل (بطل اعتكافه لأن الليل محل اعتكاف بخلاف الصوم) فإن الليل ليس محلاً له . فإن قيل : الاعتكاف فرع عن الصوم والفرع

(قوله ويجوز أن يجاب أيضاً بأن مبنى الكلام على أن ما كان محظوراً الخ) أقول : فيه أن الشبهات ملحقه بالحقيقة في باب المحرمات ، وهو لا يفرق بين المحظور على التفسير المذكور وغيره (قوله فإن قيل الاعتكاف فرع عن الصوم الخ) أقول : ولك أن تنازع في الفرعية ، وكيف وهو مشروط به والمشروط أصل ، ثم ما ذكره لا يكون جواباً عن هذا التقرير .

وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه) لأنه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم ، ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام

الوطء في الاعتكاف قصدي إذ هو ثابت بالنهي المفيد للحرمة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى - ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - ومثله في الإحرام والاستبراء قال تعالى - فلا رفث - الآية . وقال عليه الصلاة والسلام « لا تنكح الحبالى حتى يضعن . ولا الحبالى حتى يستبرأن يخيضة » فتتعدى إلى الدواعي فيها ، وحرمة الوطء في الصوم والحيض ضمنى للأمر الطالب للصوم ، وهو قوله تعالى - ثم أتموا الصيام إلى الليل - واعتزلوا النساء في الحيض - فإن مقتضاه وجوب الكف ، فحرمة الوطء تثبت ضمناً بخلاف الأول ، فإن حرمة الفعل وهو الوطء هي الثابتة أولاً بالصيغة ، ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمناً فلذا يثبت سمعاً حل الدواعي في الصوم والحيض على ما مر في بابيهما (قوله ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد) أورد لم يفسد وإن لم ينزل بظاهر قوله تعالى - ولا تباشروهن وأنتم عاكفون - ؟ أجيب بأن مجازها وهو الجماع مراد فتبطل إرادة الحقيقة لامتناع الجمع ، وهو مشكل لانكشاف أن الجماع من ما صدقات المباشرة ، لأنه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة إلى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطئاً أو مشككاً ، فأياً ما أريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلى ، غير أنه لا يراد به فردان من مفهومه في إطلاق واحد في سياق الإثبات ، وما نحن فيه سياق النهي وهو يفيد العموم ، فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره . هذا وإذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاءه إلا إذا فسد بالردة خاصة ، فإن كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد ليس غير . ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا أفطر يوماً يقضى ذلك اليوم ، ولا يلزمه الاستثناء أصله صوم رمضان وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متتابعاً فإعراعى فيه صفة التتابع ، وسواء أفسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والأكل إلا الردة ، أو لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج أو بغير صنعه كالحيض والجنون والإغماء الطويل ، وأما الردة فلقوله تعالى - إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف - وقوله عليه الصلاة والسلام «الإسلام يجب ما قبله» كذا في البدائع (قوله ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام)

ملحق بالأصل في حكمه ، ولو جامع ناسياً في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف ؟ أجاب بقوله (وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان) بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه . فإن قيل : فكان الواجب أن يفسد بالأكل ناسياً كالجماع . أجيب بأن حرمة الأكل ليست لأجل الاعتكاف بل لأجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع ، فإن حرمة لأجل الاعتكاف نصاً فكان كالجماع في الإحرام يستوى فيه القاصد وغيره (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه لأنه في معنى الجماع ولهذا فسد به الصوم ، ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان حراماً لأنه ليس في معنى الجماع ، ولهذا لا يفسد به الصوم) فإن قيل : فهذا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير إنزال لظاهر قوله تعالى - ولا تباشروهن - . وتلك تتحقق في الجماع فيما دون الفرج . أجيب : بأن المجاز وهو الجماع لما كان مراداً بطل أن تكون الحقيقة مرادة ، ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا الاعتكاف . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) أى : ومن

(قوله ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم) أقول : تأمل فإن حرمتها للاعتكاف بالنص فلا وجه لاعتباره بالصوم

لزمه اعتكافها بلياليها) لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يلزأها من الليالي ، يقال : ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وكانت (متابعة وإن لم يشترط التتابع) لأن مبنى الاعتكاف على التتابع ، لأن الأوقات كلها قابلة بخلاف الصوم ، لأن مبناه على التفرق لأن الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته) لأنه نوى الحقيقة

بأن قال بلسانه : عشرة أيام مثلا (لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متابعة) ولا يكفي مجرد نية القلب ، وكذا لو قال : شهرا ولم ينو بعينه لزمه متابعة ليله ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لاهلالي ، والشهر المعين هلالى ، وإن فرّق استقبال . وقال زفر : إن شاء فرقته وإن شاء تابعه . والحاصل أن عشرة أيام وشهرا يلحق بالإجازات والأيمان فى لزوم التتابع ودخول الليالي فيما إذا استأجره أو حلف لا يكلمه عشرة أيام ، وبالصوم فى عدم لزوم الاتصال بالوقت الذى نذر فيه ، والمعين لذلك عرف الاستعمال ، يقال : ما رأيتك منذ عشرة أيام ، وفى التاريخ كتب لثلاث بقين ، والمراد بلياليها فيهما وقال تعالى - آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال - وقال فى موضع آخر - ثلاثة أيام - والقصة واحدة ، وتدخل الليلة الأولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الأيام التى عدّها ، وإنما يراد بياض النهار باليوم إذا قرن بفعل يمتدّ ، وذكر اليوم بلفظ الفرد فهذا إذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الأيام ، ولونذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم . وعن أبى يوسف تلزمه بيومها ، ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر فيما إذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه ، ولا ينقطع التتابع به ، وعن لزوم التتابع قالوا : لو أغمى على المعتكف أو أصابه عته أولم استقبل إذا برأ لانقطاع التتابع ، حتى لو كان فى آخر يوم وفى الصوم لا يقضى اليوم الذى حدث فيه الإغماء ويقضى ما بعده ، فأفادوا أن الإغماء إنما ينأى شرط الصوم وهو النية . والظاهر وجودها فى اليوم الذى حدث فيه الإغماء فلا يقضىه ، والذى يظهر من الفرق أن يقال : هو عبادة انتظار الصلاة ، والانتظار ينقطع بالإغماء فى الصلوات التى تجب بعد الإغماء بخلاف الإمساك المسبوق بالنية الذى هو معنى الصوم (قوله لأنه نوى حقيقة كلامه) لأن حقيقة اليوم بياض النهار ، وهذا بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الأيام دون الليالي أو قلبه لا يصح لأن

قال : على أن أعتكف عشرة أيام (تلزمه بلياليها متابعة) أما لزومها بلياليها فلما ذكر (أن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يلزأها من الليالي) عرفا (يقال : ما رأيتك منذ أيام ، والمراد بلياليها) وإذا حلف لا يكلم فلانا شهرا أو عشرة أيام كان ذلك على الأيام والليالي ، ألا ترى إلى قصة زكريا عليه السلام حيث قال - أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا - وقال - أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا - والقصة واحدة ، وتأويله ما ذكرنا . وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر فى أصول الفقه أن اليوم إذا قرن بفعل ممتد يزاد به بياض النهار خاصة ، والاعتكاف فعل ممتد فيجب أن يراد بالأيام النهار دون الليالي وإلا لانتقض القاعدة . ووجه ذلك أن العرف جار على ما ذكرنا ، حتى لو قال : على أن أعتكف يوما ما اختص بياض النهار ، كما فى التحفة ، وأما التتابع فلما ذكر أن مبنى الاعتكاف على التتابع الخ (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته لأنه نوى الحقيقة) فإن قيل : الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة أو نية فما وجه قوله لأنه نوى الحقيقة ؟ قلت : كأنه اختار ما ذهب إليه بعض أن اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت ، وأحد معني المشترك يحتاج إلى ذلك لتعيين الدلالة لأنفس الدلالة ، وعلى تقدير أن يكون مختاره ما عليه الأكثرون ، وهو أنه مجاز فى مطلق الوقت فجوابه أن ذكر الأيام على سبيل الجمع

(ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما . وقال أبو يوسف رحمه الله : لا تدخل الليلة الأولى لأن المثنى غير الجمع ، وفي المتوسطة ضرورة الاتصال . وجه الظاهر أن في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لأمر العبادة ، والله أعلم .

الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما وليلة ، وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على مادون ذلك العدد أصلا ، كما لا تنطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة ولا مجازا ، أما لو قال : شهرا بالنهر دون الليالي لزمه كما قال وهو ظاهر ، أو استثنى فقال : شهرا إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية فكأنه قال : ثلاثين نهرا ، ولو استثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي الليالي المجردة ، ولا يسمح فيها لمنافاتها شرطه ، وهو الصوم (قوله وقال أبو يوسف) في النهاية : كان من حقه أن يقول : وعن أبي يوسف لا تدخل الليلة الأولى ، كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه ، والدليل على هذا ما ذكره في الكتاب في حنجهما بقوله : وجه الظاهر (قوله لأن المثنى غير الجمع) فكان لفظه ولفظ المفرد سواء ، ثم في لفظ المفرد بأن قال يوما لا تدخل الليلة الأولى بالاتفاق فكذا التثنية ، إلا أن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال ، وهذه الضرورة منتفية في الليلة الأولى (قوله أن في المثنى معنى الجمع) ولذا قال عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولو قال : ليلتين صح نذرهما إذا لم ينو الليلتين خاصة ، بل نوى اليومين معهما ، ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في المثنى ، وعنه في الجمع مثل المثنى ، والوجه الذي ذكره لا ينتهض على رواية عدم إدخال الليلة الأولى في الجمع أيضا .

[فروع] لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر ، لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم ، فإن أطلقه فعليه في أي رمضان شاء ، وإن عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه متتابعا بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف . وعن أبي يوسف أنه تغذر قضاؤه فلا يقضى وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة ، ولولم يصم ولم يعتكف جاز أن يقضى الاعتكاف في صوم القضاء والمسألة معروفة في الأصول ، وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم الاثنين مثلا فضى ولم يعتكف فيه لزمه

صارف له عن الحقيقة كما تقدم ، فيحتاج إلى النية دفعا للصارف عن الحقيقة للدلالة عليها . وقوله (ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين) ظاهر . وقوله (وقال أبو يوسف) قال في النهاية : كان من حقه أن يقول : وعن أبي يوسف ، لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده وجه الظاهر . وقوله (لأن المثنى غير الجمع) ظاهر ، ولما كان كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء ، ولو قال : على أن أعتكف يوما لم تدخل ليلته بالاتفاق ، فكذا في التثنية إلا أن الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض ببعض الآخر ، وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الأولى . فإن قيل : لما كان المثنى غير الجمع وجب أن لا يكتفى في الجمعة بالاثنتين سوى الإمام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة . أجيب : بأن الأصل ما ذكرت ههنا لأن فيه العمل بأوضاع الوحدان والجمع إلا أني وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها ، وهو أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع ، وفي الجماعة والتثنية كذلك ، فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتملت بها (وجه ظاهر الرواية أن في المثنى معنى الجمع) لاجتماع فرد وفرد فيه (فيلحق بالجمع احتياطا لأمر العبادة) وفيه تلويح إلى أنهما إنما

قضاؤه ، فلو أخر يوماً حتى مرض وجب الإيضاء بإطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا للثب نصف صاع من بر أو صاع من غيره ، ولو كان مريضاً وقت الإيجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه ، ولو صح يوماً ينبغي أن يجرى فيه الخلاف السابق في الصوم ، والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد ، ويجب في بدلها لأن شرطه الصوم وهو فيها ممتنع ، فلو اعتكفها صائماً أثم ولا يلزمه شيء آخر . ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب تعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع . وفي فتاوى قاضيخان قال : يجوز عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله . وعلى هذا الخلاف إذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها ، وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة إذا صلاها قبلها . وفي الخلاصة قال : لله على أن أصوم غداً أو أصلي غداً فصام اليوم أو صلى جاز عندهما خلافاً لمحمد رحمه الله ، فجعل أبا حنيفة مع أبي يوسف . وأجمعوا أنه إذا نذر أن يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه ، وكذا لو قال : لله على أن أصلي ركعتين في مسجد المدينة المنورة فصلاهما في مسجد آخر جاز بلا فرق بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان . وقال زفر : إن كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز . وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول مثل ما عن زفر ، والخلاف في التعجيل مشكل ، ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب ، وكل مندور فإنما سبب وجوبه النذر ، ولا تعتكف المرأة والعبد إلا بإذن السيد والزوج ، فإن منعهما بعد الإذن صح منعه في حق العبد ، ويكون مسيئاً في فتاوى قاضيخان . وفي الخلاصة : يكون آثماً ، ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها ، ولو نذر المملوك اعتكافاً لزمه وللمولى منعه فإذا عتق يقضيه ، وكذا إذا نذرت الزوجة صح ، وللزوج منعها ، فإن بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب ، ويصح الاعتكاف من الصبي العاقل كغيره من العبادات ، ولا يبطل الاعتكاف سبب ولا جدال ولا سكر في الليل ، ويفسد الاعتكاف الردة والإنهاء إذا دام أياماً ، وكذا الجنون كما تقدم ذكره قريباً ، فإن تطاول الجنون سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضي ؟ في القياس لا كما في صوم رمضان ، وفي الاستحسان يقضي لأن سقوط القضاء في صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج ، لأن الجنون إذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضاؤه ، وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

لم يلحقا المثني بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط في ذلك لأن الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين ، وذلك في الإلحاق غير يقين ، لأن الجماعة شرط على حدة بالاتفاق ، وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد لنجاذب الفرد والجمع إذ هي بينهما ، وفي اشتراط الجمع لا تردد في الخروج فكان شرطاً ، وأما في الاعتكاف ففي إلحاقه بالجمع خروج عنها بيقين ، لأن إيجاب ليلتين مع يومين أحوط من إيجاب يومين بليلة واحدة وهو ظاهر .

(١) (قول صاحب الفتح جاز بلا فرق) وقع في بعض النسخ إسقاط لفظ بلا ولا يستقيم الكلام بإسقاطه كما هو ظاهر اهـ كنهه مصححه .

كتاب الحج

كتاب الحج

آخره عن الصوم لأنه عبادة قهر النفس ، إذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحوباتها التي هي أعظمها عندها ، كالأكل والشرب والجماع ، بخلاف غيره من الصلاة والحج وغيرهما فإن حقيقتها أفعال هي غير ذلك ، ثم قد تحرم تلك الشهوات فيها كالصلاة وقد لا إلا في البعض كالحج ، وشتان ما بين المقامين . وأيضا فالحج يشتمل على السفر ، وقد يكون السفر مشتهاها لما فيه من ترويحها وتفريج الهموم اللازمة في المقام ، وأيضا فالحج وجوبه مرة في العمر بخلاف ما تقدم من الأركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة إليها أمسا ، ووجه أخر للأهمية وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره ، وبكثرة شروط الشيء تكثر معانداته ، وعلى قدر معاندات الشيء يقل وجوده وتقديم الأظهر وجوبا ١ أظهر . وقد رأيت أن أتبرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل ، فإنه أصل كبير أجمع حديث في الباب ، ثم نذكر مقدمة في آداب السفر ، والمقصود إعانة الإخوان على تحصيل المقاصد تامة فنقول ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم : روى مسلم في صحيحه وغيره كابن أبي شيبه وأبي داود والنسائي وعبد بن حميد والبخاري والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال « دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى إلى فقالت : أنا محمد بن علي بن الحسين ، فأهوى بيده إلى رأسي فنزع زري الأعلى ، ثم نزع زري الأسفل ، ثم وضع كفه بين يدي وأنا يومئذ غلاب شام فقال : مرحبا بك يا ابن أخي . سل عما شئت فسألته وهو أعمى ، وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحفا بها ، كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها إليه من صغرها ، ورداؤه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا فقالت : أخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده فعقد تسعا ، فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ، ثم أذن في الناس في العاشرة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج ، فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتجئ أن يأتهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله ، فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفة ، فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنه ، فأرسلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتسلي واستنصري بثوب وأحزمي ، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في المسجد ، ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مدبصري بين يديه من راكب وماش ، وعن يمينه مثل ذلك ، وعن يساره مثل ذلك ، ومن خلفه مثل ذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن ،

كتاب الحج

لما رتب العبادات المتقدمة ذلك الترتيب لمعان ذكرت عند كل كتاب تأخر الحج إلى ههنا ضرورة ، لأن

كتاب الحج

(١) قوله (وجوبا) كذا في جميع النسخ وجوبا بالباء الموحدة ، ولعل المناسب وجودا بالهال لئلا ثم ما قبله ، كذا بهامش بعض النسخ كتبه مصححه .

وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به فأهل بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لاشريك لك ، وأهل الناس بهذا الذي يهلون به ، فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيئاً ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تليته . قال جابر لسنا ننوي إلا الحج لسنا نعرف العمرة ، حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً ، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ - واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى - فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبي يقول : ولا أعلمه ذكره إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعتين - قل هو الله أحد - وقل يا أيها الكافرون - ثم رجع إلى الركن فاستلمه . ثم خرج من الباب إلى الصفا ، فلما دنا من الصفا قرأ - إن الصفا والمروة من شعائر الله - ابتدأوا بما بدأ الله به ، فبدأ بالصفا فرقى عليه ، حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لاشريك له . له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ، ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده . ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ، ثم نزل إلى المروة ، حتى إذا انصبت قدماه في بطن الوادي رمل حتى إذا صعداها مشى حتى أتى المروة ، ففعل على المروة كما فعل على الصفا ، حتى إذا كان آخر طواف على المروة قال : لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجعلتها عمرة ، فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة ، فقام سراقه بن جعشم رضى الله عنه فقال : يا رسول الله ألعاننا هذا أم لأبد ؟ فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم أصابعه واحدة في الأخرى فقال : دخلت العمرة في الحج مرتين . لا بل لأبد أبداً . وقدم على رضى الله عنه من اليمن ببين النبي صلى الله عليه وسلم ، فوجد فاطمة رضى الله عنها من حل ولبست ثياباً صبيغاً واكتحلت ، فأنكر ذلك عليها فقالت : إن أئى أمرنى بهذا ، قال : فكان على رضى الله عنه بالعراق يقول : فذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرراً على فاطمة للذى صنعت مستفتياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ذكرت عنه ، فأخبرته أنى أنكرت ذلك عليها فقال : صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج ؟ قال : قلت : اللهم إنى أهل بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن معى الهدي فلا تحل ، قال : فكان جماعة الهدي الذى قدم به على رضى الله عنه من اليمن ، والذى أتى به النبي صلى الله عليه وسلم مائة قال : فحل الناس كلهم وقصروا إلا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدى ، فلما كان يوم الترويه توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج ، وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس فأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة ، فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية ، فأجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له ، فأتى بطن الوادي فخطب الناس وقال : إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وإن أول دم أضع

مابعده إنما يكون من المعاملات أو غيرها ، والعبادة متقدمة . والحج في اللغة : القصد ، وفى الشريعة : زيارة

(قوله وفى الشريعة زيارة البيت على وجه التعظيم) أقول : فيه بحث ، إذ ليس كل زيارة البيت حجاً ، فإنه قد يزار في غير أشهر الحج ولا يسمى الزائر حاجاً ، ثم ليس الحج مجرد الزيارة فإن الوقوف بعرفة من أركانها .

من دماثنا دم ابن ربيعة بن الحرث ، كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل ، وربما الجاهلية موضوع وأول
ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله ، فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ،
واستحلتم فرجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه ، فإن فعلن ذلك فاضربوهن
ضربا غير مبرح ، وهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به
كتاب الله ، وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأدّيت ونصحت فقال : بأصبعه
السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس : اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات ، ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ،
ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف ، فجعل بطن
ناقه القصواء إلى الصخرات ، وجعل جبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس
وذهبت الصفرة قليلا حتى غاب القرص وأردف أسامة خلفه ، ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
شق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله ، ويقول بيده اليمنى : أيها الناس السكينة السكينة ،
كلما أتى جبلا من الجبال أرخى لها قليلا حتى تصعد حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد
 وإقامتين ، ولم يصب بينهما شيئا ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين
له الصبح بأذان وإقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهله ووحده ، فلم
يزل واقفا حتى أسفر جدا ، فدفع قبل أن تطلع الشمس ، وأردف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن الشعر
أبيض وسيما ، فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت به ظعن يجري فطلق الفضل ينظر إلين ، فوضع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر ، فحول رسول الله
صلى الله عليه وسلم يده من الشق الآخر على وجه الفضل وصرف وجهه من الشق الآخر ينظر ، حتى أتى بطن
محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الحجرة الكبرى ، حتى أتى الحجرة التي عند الشجرة
فرماها بسبع حصيات يكوم مع كل حصاة منها مثل حصي الخذف رمى من بطن الوادي ، ثم انصرف إلى المنحر
فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده ثم أعطى عليا فنحر ما غبر وأشركه في هديه ، ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت
في قدر فطبخت فأكلوا من لحمها وشربوا من مرقها ، ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت
فصلى بمكة الظهر ، فأتى بني عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال : انزعوا بني عبد المطلب ، فلو أن
يغلبكم الناس على سقائكم لنزعت معكم ، فناولوه دلوفا فشرب منه . وفي رواية أخرى قال : نحرته ههنا ومنى
كلها منحر ، فانحروا في رحالكم ، ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف ، ووقفت ههنا وجمع كلها موقف قال
ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث : والحكمة في أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثا وستين بدنة
أنه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم أمر عليا بالباقي فنحرها ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

(١) قوله (حتى غاب القرص) كذا في جميع نسخ مسلم ، قال عياض : لعل صوابه حين غاب القرص اه . قال النووي : يحتمل أن
قوله حتى غاب القرص بيان لقوله غربت الشمس وذهبت الصفرة ، فإن هذه تطلق مجازا على مغيب معظم القرص فأزال ذلك الاحتمال بقوله
حتى غاب القرص اه كذا بهامش نسخة المحقق العلامة الشيخ البحر اوى حفظه الله اه مصححه .

[وهذه المقدمة الموعودة] يكره الخروج إلى الحج إذا ذكره أحد أبويه وهو محتاج إلى خدمته، لا إن كان مستغنيا والأجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما . ويكره الخروج للحج والغزو لمديون إن لم يكن له مال يقضي به إلا أن يأذن الغريم ، فإن كان بالدين كفيل بإذنه لا يخرج إلا بإذنها ، وإن بغير إذنه فليأذن الطالب وحده ، ويشاور ذا رأي في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فإنه خير ، وكذا يستخير الله تعالى في ذلك . وسنأمن أن يصلي ركعتين بسورتي - قل يا أيها الكافرون - والاخلاص ، ويدعوا بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه الصلاة والسلام « اللهم إني أستخيرك بعلمك » الخ . أخرج الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام « من سعادة ابن آدم استخارة الله تعالى ، ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى » ثم يبدأ بالتوبة وإخلاص التوبة ورد المظالم والاستحلال من خصومه ، ومن كل من عامله ، ويجهد في تحصيل نفقة حلال ، فإنه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغضوبة . ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج ، ولا بد له من رفيق صالح يذكره إذا نسي ، ويصبره إذا جزع ، ويعينه إذا عجز ، وكونه من الأجانب أولى من الأقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ، ويرى المكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه إلا بإذنه ، ويحذر سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر ، ولذا كره بعض العلماء الركوب في الحمل . وقيل لا يكره إذا تجرد عن قصد ذلك ، وزكوب الحمل أفضل ، ويكره الحج على الحمار ، والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ، ولا يسيء خلقه ، ولا يشارك في شراء الأدوات ، ولا يشارك في الزاد ، واجتماع الرقعة كل يوم على طعام أحدهم أحل . ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه الصلاة والسلام ، وإلا فيوم الاثنين في أول النهار ، والشهر ، ويودع أهله وإخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم ، ويأتيهم لذلك وهم يأتونه إذا قدم . وروى الترمذي أن ابن عمر رضي الله عنهما قال لقزعة : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « قال لقمان الحكيم : إن الله إذا استودع شيئا حفظه ، وإنى أستودع الله دينك وأمانتك وخواتم عملك ، وأقرأ عليك السلام » ويقول له : من يودعه عند ذلك في حفظ الله وكنفه زدك الله التقوى ، وجنبك الردى ، وغفر ذنبك ، ووجهك الخير أينما توجهت » وروى ابن السني عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قال « من أراد أن يسافر فليقل لمن يخلقه أستودعك الله الذي لا يضيع ودائعه » واستحب جماعة من العلماء أن يشيع المسافر بالمشى معه والدعاء له . وعن ابن عباس رضي الله عنهما « مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بقيع الغرقد حين وجههم ثم قال : انطلقوا على اسم الله اللهم أعينهم » وليتصدق بشيء عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر ، وأقله شعبة فإنه سبب السلامة . وإذا خرج من منزله فليقل « اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل ، أو أزل أو أزل ، أو أظلم أو أظلم ، أو أجهل أو يجهل علي » وعن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الخروج إلى سفر قال : اللهم أنت الصاحب في السفر ، والخليفة في الأهل ، اللهم إني أعوذ بك من الضيعة في السفر ، والكآبة في القلب ، اللهم اقض لنا الأرض ، وهون علينا السفر » وروى أبو داود عنه عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الرجل من بيته فقال : باسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله ، يقال له : هديت وكفيت ووقيت ، فيتنحى عنه الشيطان » الحديث . ومن الآثار « من قرأ آية الكرسي

(١) قوله (ووقيت) كذا في أكثر النسخ التي بأيدينا بالزوا من الوقاية ، وهو المعروف من كتب الحديث كالتزمي وغيره ، ووقع في بعض النسخ : رقيت : بالزاء مكان الواو وهو تحريف أه كنه مصححه .

قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع « قيل - وإيلاف قریش - وروى الطبرانی أنه عليه الصلاة والسلام قال « ما خلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا ، فإذا بلغ باب داره قرأ - إنا أنزلناه في ليلة القدر ، فإذا أراد الركوب سمي الله ، فإذا استوى على دابته قال : مارواه مسلماً » أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر كبر ثلاثا ثم قال - سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون - اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى ، ومن العمل ما ترضى ، اللهم هون علينا سفرنا هذا ، واطو عنا بعده ، اللهم أنت الصاحب في السفر ، والخليفة في الأهل ، اللهم إني أعوذ بك من وعاء السفر ، وكآبة المنظر ، وسوء المنقلب في المال والأهل » وإذا رجع قلن وزاد فيهن : آيئون تائبون عابدون لربنا حامدون ، وإذا أتى بلدة فليقل : اللهم إني أسألك من خيرها وخير ما فيها ، وأعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها ، وإذا نزل منزلا فليقل : رب أنزلني منزلا مباركا وأنت خير المنزلين - وإذا حط رحله فليقل - بسم الله توكلت على الله ، أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرا وبأ - سلام على نوح في العالمين - اللهم أعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه ، واكفنا شره وشر ما فيه ، ويقول في رحيله عنه : الحمد لله الذي عافانا في منقلبنا ومثوانا ، اللهم كما أخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا غير آمنين ، وإذا أقبل الليل فليقل ما في أبي داود « كان عليه الصلاة والسلام إذا سافر فأقبل الليل قال : يا أرض ربى وربك الله ، أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك ، وشر ما يدب عليك ، وأعوذ بالله من شر أسد وأسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد » . ومن حديث أبي هريرة رضى الله عنه « كان عليه الصلاة والسلام إذا كان في سفر وأمسح يقول سمعنا بحمد الله ، وحسن بلائه علينا ، ربنا صاحبنا ، وأفضل علينا عائذا بالله من النار » رواه مسلم وزاد فيه أبو داود « بحمد الله ونعمته » ورواه الحاكم وزاد فيه : « يقول ذلك ثلاثا يرفع بها صوته » وسمع بكسر الميم خفيفة أى شهد شاهد ، وقيل : بفتحها مشددة : أى بلغ سامع قولى هذا لغيره تنبيها على طلب الذكر والدعاء ، هذا وللحج مفهوم لغوى وفقهى ، وسبب وشروط وأركان وواجبات وسنن ومستحبات .

[ففهمه] لغة : القصد إلى معظم لا القصد المطلق . قال :

ألم تعلمى يا أم أسعد أنما تخاطبني ريب الزمان لأكبرا
وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

أى يقصدونه معظمين إياه . وفي الفقه : قصد البيت لأداء ركن من أركان الدين ، أو قصد زيارته لذلك . ففيه معنى اللغة ، والظاهر أنه عبارة عن الأفعال المخصوصة من الطواف الفرض ، والوقوف في وقته محرمات بنية الحج ، سابقا . لأننا نقول : أركانه اثنان : الطواف والوقوف بعرفة ، ولا وجود للشخص إلا بأجزائه الشخصية وما هيته

(١) قوله (حلولا) هكذا في معظم النسخ التي بيدنا باللام بين الحاء المهملة والواو . وهو الصواب الموافق لما في الصحاح وغيره من كتب اللغة ، ففى لسان العرب بعد أن ساق البيت : والحلول : الأحياء المحتملة جميع حال مثل شاهد وشهوداه . فواقع في بعض النسخ من رسمها حثولا بهمزة بعد المهملة تحريف فليحذر ، كتبه مصححه .

الكلية إنما هي منتزعة منها ؛ اللهم إلا أن يكون ما ذكروا مفهوم الاسم في العرف ، وقد وضع لغير نفس الماشية فيكون تعريفاً اسمياً غير حقيقي ، لكن الشأن في أن أهل العرف الفقهي وضعوا له الاسم لغير الماشية الحقيقية ، فإن معرف ذلك حيث لا نقل عن خصوص ناقل للاسم إلى ذلك هو ما يتبادر منه عند إطلاقه ، والمتبادر منه الأعمال المخصوصة لانفس القصد لأجل الأعمال المخرج لها عن المفهوم مع أنه فاسد في نفسه ، فإنه لا يشمل الحج النقل لتقييده بأداء ركن الدين فهو غير جامع ، والتعريف للحج مطلقاً لينطبق على فرضه ونقله كما هو تعريف الصلاة والصوم وغيرهما ، ولأنه على ذلك التقدير يخالف سائر أسماء العبادات السابقة من الصلاة والصوم والزكاة فإنها أسماء للأفعال كما يقال : الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ ، والصوم هو الإمساك الخ ، وهو فعل من أفعال النفس . والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس أداء المال الذي هو فعل المكلف . فليكن الحج أيضاً عبارة عن الأفعال الكائنة عند البيت وغيره كعرفة ، وقد اندرج فيما ذكرنا بيان أركانه .

[وسببه] البيت ، لأنه يضاف إليه .

[وشرائطه نوعان] شرط الوجوب والأداء ، والثاني الإحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شيء من أفعاله قبل أشهر الحج . ومنهم من ذكر بدل الإحرام النية ، وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها على ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى . وشرط وجوبه : الإسلام ، حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة ، بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه ، والحرية والعقل والبلوغ والوقت أيضاً ، فلا يجب قبل أشهر الحج ، حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها إلى غيره ، وأفاد هذا قيداً في صيرورته ديناً إذا افتقر ، وهو أن يكون مالكا في أشهر الحج فلم يحج . والأولى أن يقال : إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة ، أو قادراً في أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر ديناً ، وإن ملك في غيرها وصرفها إلى غيره لاشيء عليه ، واقتصر في البياني على الأول فقال : ولا يجب إلا على القادر وقت خروج أهل بلده ، فإن ملكها قبل أن يتأهب أهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لأنه لا يلزمه التأهب في الحال ، وما ذكرناه أولى لأن هذا يقتضي أنه لو ملك في أوائل الأشهر وهم يخرجون في أواخرها جاز له إخراجها ، ولا يجب عليه الحج . واعلم أن في المبسوط ما يفيد أن الوقت شرط الأداء عيد أبي يوسف ، فإنه نقل من اختلاف زفر ويعقوب : أن نصرانياً لو أسلم وصيباً لو بلغ فاتاً قبل إدراك الوقت ، وأوصى كل منهما أن يحج عنه حجة الإسلام فوصيتهما باطلة عند زفر ، لأنه لم يلزمهما بأن يحج عنهما قبل إدراك الوقت ، وعلى قول أبي يوسف : تصح لأن سبب الوجوب قد تقرر في حقهما ، والوقت شرط الأداء ، وفيه نظر نذكره من بعد إن شاء الله تعالى . [وواجباته] إنشاء الإحرام من الميقات أو ما فوّه مالم يخش الوقوع في محظوره لكثرة البعد ، ومد الوقوف بعرفة إلى الغروب ، والوقوف بمزدلفة ، والسعي ، وري الحمار ، والحلق أو التقصير ، وطواف الصدر للآفاق .

البيت على وجه التعظيم . ثم إنه فرض على كل حر بالغ عاقل صحيح إذا قدر على الزاد والراحلة فاضلاً عن المسكن وما لا بد منه ، وعن نفقة عياله إلى حين عودته وكان الطريق آمناً ، وإنما عدل المصنف عن الإفراد إلى الجمع (٥٢ - فتح القدير حتى - ٢)

(الحج واجب على الأحرار البالغين العقلاء الأصحاء إذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه ، وعن نفقة عياله إلى حين عوده وكان الطريق آمنا)

[وأما سننه] فطواف القدوم ، والرمل فيه ، أو في الطواف الفرض ، والسعى بين الميادين الأخضرين جريا ، والبيتوته بمعنى ليالي أيام منى ، والدفع من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس ، ومن مزدلفة إلى منى قبلها ، وغير ذلك مما ستقف عليه في أثناء الباب .

[وأما محظوراته فنوعان] ما يفعله في نفسه وهو الجماع ، وإزالة الشعر ، وقلم الأظفار ، والتطيب ، وتغطية الرأس والوجه ، ولبس المخيط . وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير ، والتعرض للصبيد في الحل والحرم . وأما قطع شجر الحرم كما في النهاية منقولاً فلا ينبغي عده فيما نحن فيه ، فإن حرمة لا تعلق بالحج ولا الإحرام (قوله على الأحرار الخ) وفي النهاية : إنما ذكر الأحرار وما بعده بلفظ الجمع مع أنه محلي باللام والمحلي يبطل فيه معنى الجمعية ، ولم يفرد كما أفرد في قوله الزكاة واجبة على الحر ، لإخراجها للكلام مخرج العادة في إرادة الجمعية ، إذ العادة جرت وقت خروجهم بالجماعة الكثيرة من الرفقاء ، بخلاف الزكاة فإن الإخفاء فيها خير من الإبداء . قال تعالى - وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم - أو لأن الوجوب هنا أعم على المكلفين نظراً إلى السبب ، فإن سببه البيت وهو ثابت في حق الكل ، حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب ، بخلاف الزكاة فإن سببها النصاب النامي ، وهو يتحقق في حق شخص دون شخص ، فكانت إرادة زيادة التعميم هنا أوفق ، فلذا أتى بصيغة الجمع مع حرف الاستغراق اهـ . وحاصل الأول أنه أراد معنى الجمع وإن كان مع اللام ، والداعي إلى ذلك اجتماع المكلفين في الخروج ، ولا يخفى أنه بلفظ الجمع لا يفاد معنى الاجتماع إذ ليس الاجتماع من أجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه ، بل مجرد المتعدد من الثلاثة فصاعداً ، ولذا لا يلزم في قولك جاءني الرجال اجتماعهم في الحجب فانتفى هذا الداعي ، ثم قوله : إن الإخفاء في الزكاة أفضل يخالف ما ذكرناه من أن الأفضل في الصدقة النافلة الإخفاء ، والمفروضة كالزكاة الإظهار . وأما الثاني فثبوت السبب في حق الكل إن كان باعتبار وجوده في الخارج فالنصاب أيضاً ثابت لذلك لتحقق وجوده في الخارج ، وإن كان باعتبار سببته قلنا أن تمنع ، فإن سببته بموجبيته الحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط وجودها في نفس الأمر كأمن الطريق ، فحقيقة الوجوب شرط سببية السبب للمتأمل ، فكان كالتنصيص بل محل الوجوب في الزكاة أوسع ، لأن الشروط في الحج أكثر منها في الزكاة ، وتوسعة التفصيل مما يوجب التطويل ، وبالمتأمل غنى عنه بعد فتح باب التأمل له ، فكان على هذا إرادة زيادة التعميم في الزكاة أولى . ثم بعد التسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلي باللام على المفرد المحلي باللام ممنوع على ما عرف من كلام المحققين من أن استغراق المفرد أشمل ، وإن أراد بالاستغراق الاجتماع ففيه ما عرفت مع أنه لا يضح إرادته على الوجه الثاني بأدنى تأمل . (قوله إذا قدروا على الزاد) بنفقة وسط لا إسراف فيها ولا تقير (والراحلة) أي بطريق الملك أو الإجارة دون الإعارة ، والإباحة في الوقت الذي قدمنا ذكره . ولو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن تعتبر منته كالأجانب ، أو لا تعتبر كالأبوين والمولودين ، وأصله أن القدرة بالملك هي الأصل في توجيه الخطاب فقبل الملك لما به الاستطاعة لا يتعلق به (قوله فاضلاً) حال من كل واحد من الزاد والراحلة (عن المسكن وما لا بد منه) يعني من غيره كفقره وسلاحه وثيابه .

(ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة) لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له «الحج في كل عام أو مرة واحدة؟ فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوع» ولأن سببه البيت وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب، ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف رحمه الله. وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه.

مرتين خصوصا، وفي ضمن الغنوم، وعلى الإيضاح بعد الإبهام المفيد للتفخيم، وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج إلى آخر ما عرف في الكشاف (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام الخ) كان يكفي لنفي التكرار كون الدليل المذكور وهو الآية الكريمة لا يفيد فلا موجب للتكرار، لكن حاصله نفي الحكم الذي هو وجوب التكرار لنفي الدليل، وهو وإن كفى في نفي الحكم الشرعي لكن إثبات النفي مقتضى النفي أقوى فلذا أثبتته بالدليل المقتضى له، وهو قوله لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له «الحج في كل عام» الخ. روى مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا» فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» فقوله «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» يستلزم نفي وجوب التكرار من وجهين لإفادة لو هنا امتناع نعم، فيلزمه ثبوت نقيضه وهو لا، والتصريح بنفي الاستطاعة أيضا. وقد روى مفسرا ومبيناً فيه الرجل المبهم. أخرج أحمد في مسنده والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرک وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين من حديث سليمان بن كثير عن الزهري عن أنس بن مالك عن أمية بن عبد الله بن عباس ولفظه قال «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس إن الله قد كتب عليكم الحج، فقام الأقرع بن حابس فقال: أي كل عام يا رسول الله؟ قال: لو قلنا لوجبت ولم تستطيعوا أن تعملوا بها، الحج مرة فن زاد فتطوع» ورواه من حديث سفیان بن حسين عن الزهري به وصححه (قوله وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب) وأما تكرار وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلأن السبب هو النامي تقديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول إذا كان المال معدا للاستهلاك في الزمان المستقبل، وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير نماء في حول آخر، فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب (قوله وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه) وهو أنه سئل عن مالك ما يبلغه إلى بيت الله تعالى أيحج أم يتزوج؟ فقال: يحج، فإطلاق الجواب بتقديم الحج مع أن التزوج قد يكون واجبا في بعض الأحوال دليل على أن الحج لا يجوز تأخيرها، وهو قول أبي يوسف. وذكر المصنف في التجنيس: أنه إذا

الناس لا ينفكون عن عهده إلا بالأداء (ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له) يعني لما نزلت هذه الآية وقال لهم: يا أيها الناس حجوا البيت (الحج في كل عام أم مرة واحدة؟ فقال: لا بل مرة واحدة، فما زاد فهو تطوع، ولأن سببه البيت) لإضافته إليه، يقال حج البيت والإضافة دليل السببية (ولأنه لا يتعدد) البيت (فلا يتكرر الوجوب، ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف) حتى إن أخر بعد اجتماع الشرائط أتم، رواه عنه بشر والمعلى (وعن أبي حنيفة ما يدل عليه) أي على الفور وهو ما ذكره ابن شجاع عنه أنه سئل عن له مال أيحج به أم يتزوج؟ فقال: بل يحج به، وذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور. ووجه دلالة على ذلك أن في التزوج تخصيص النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوته، ولو لم يكن

يكف ثوبه) لأنه نوع تجبر (ولا يسدل ثوبه) لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السدل ، وهو أن يجعل ثوبه على رأسه وكتفيه ثم يرسل أطرافه من جوانبه (ولا يأكل ولا يشرب) لأنه ليس من أعمال الصلاة (فإن أكل أو شرب عامدا أو ناسيا فسدت صلاته) لأنه عمل كثير وحالة الصلاة مذكرة (ولا بأس بأن يكون مقام الإمام في المسجد وسجوده في الطاق ، ويكره أن يقوم في الطاق) لأنه يشبه صنيع أهل الكتاب من حيث تخصيص الإمام

عنه صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعرا ولا ثوبا» وفي العقص كفه ، ويتضمن كراهة كون المصلي مشمرا كفيه (قوله لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل) عن أبي هريرة رضى الله عنه «أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه» أخرجه أبو داود والحاكم وصححه (قوله وهو أن يضع الخ) يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلاة «ويصدق أيضا على لبس القباء من غير إدخال اليدين كفيه ، وقد صرح بالكراهة فيه ، ويكره اشتماله الصماء في الصلاة وهو أن يلف بثوب واحد رأسه وسائر بدنه ولا يدع منفذا ليدنه ، وهل يشترط عدم الإزار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترطه . ويكره الاعتجار أن يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعة ومتوشحا لا يكره . وفي ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره إلا لضرورة العدم (قوله وحالة الصلاة مذكرة) فلا يكون الأكل فيها ناسيا كالأكل في الصوم ناسيا ليلحق به دلالة ، ثم القدر الذي يتعلق به الفساد ما يفسد الصوم عزى إلى غريب الرواية لأبي جعفر وهو قدر الحمصة من بين أسنانه ، أما من خارج فلو أدخل سمسة فابتلعها تفسد ، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف لا تفسد ، ولو كانت بين أسنانه فابتلعها لا تفسد ، ولو كان عين سكرة في فيه فذابت فدخل حلقه فسدت ، ولو لم يكن عينها بل صلى على أثر ابتلاعها فوجد الحلاوة لا تفسد ، ولو لأك هليجة فسدت كمضغ العلك ، ولو لم يلكها لكن دخل في جوفه منه شيء يسير لا تفسد . وذكر شيخ الإسلام أكل بعض اللقمة وبقي في فيه بعضها فدخل في الصلاة فابتاعه لا تفسد ما لم تكن ملء الفم (قوله في الطاق) أي الخراب ، وفيه طريقان : كونه يصير ممتازا عنهم ، وكى لا يشتهه على من عن يمينه ويساره حاله حتى إذا كان يجنبني الطاق عمودان وراءهما فرجتان يطلع منها أهل الجهتين على حاله لا يكره ، وإنما هذا بالعراق لأن محاريهم مجوفة مطوقة ، فن اختار هذه الطريقة لا يكره عنده إذا لم يكن كذلك ، ومن اختار الأولى يكره عنده مطلقا . ولا

وقوله (فإن أكل أو شرب عامدا أو ناسيا فسدت صلاته) فرضا كانت أو نفلا ، وعن سعيد بن جبير أنه شرب وعن طاوس يجوز شربه في النفل وهو رواية عن أحمد . وقوله (لأنه) أي لأن كل واحد من الأكل والشرب (عمل كثير) لا محالة وهو مفسد وقوله (وحالة الصلاة مذكرة) جواب عما يقال ينبغي أن يكون النسيان عفوا كما في الصوم . ووجه أنها ليست كالصوم لأن حالة الصلاة مذكرة بخلاف حالة الصيام ، فإن أكل ما بين أسنانه فمنهم من يقول : إذا كان مادون ملء الفم لا تفسد ، ومنهم من يقول إن كان قليلا فادون الحمصة لا تفسد كما في الصوم ، وإن كان أكثر من ذلك فسدت . قال (ولا بأس بأن يكون مقام الإمام في المسجد) شرع من هنا في بيان مسائل الجامع الصغير ، والطاق هو الخراب ، والمذكور في الكتاب في وجه الكراهة أحد الطريقتين ، والطريق الآخر وهو المروى عن أبي جعفر أن حاله يشتهه على من عن يمينه ويساره ، وعلى هذا إن كان يجنبني

وعند محمد والشافعي رحمهما الله على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة . وجه الأول أنه يختص بوقت خاص ، والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطاً ولهذا كان التعجيل أفضل ، بخلاف وقت الصلاة لأن الموت في مثله نادر .

كأن له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم أو خاف العزوبة فأراد أن يتزوج ويصرف الدراهم إلى ذلك ، إن كان قبل خروج أهل بلده إلى الحج يجوز لأنه لم يجب الأداء بعد ، وإن كان وقت الخروج فليس له ذلك لأنه قد وجب عليه اهـ . ولا يخفى أن المنقول عن أبي حنيفة مطلق ، فإن كان الواقع وقوع السؤال في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس اهـ . وإلا فلا يفيد الاستشهاد المقصود ، ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أول سني الإمكان ، فلو حج بعده ارتفع الإثم ووقع أداء ، وعند محمد هو على التراخي ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله ، فلا يأثم إذا حج قبل موته ، فإن مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه آثم ، وقيل : لا يأثم . وقيل : إن خاف الموت بأن ظهرت له مخايل الموت في قلبه فأخره حتى مات آثم ، وإن فجأه الموت لا يأثم ، وصحة الأول غنية عن الوجه . وعلى اعتباره قيل يظهر الإثم من السنة الأولى ، وقيل الأخيرة ، وقيل من سنة رأى في نفسه الضعف ، وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى ، وقد استدل على الفور بالمنقول والمعنى ، فالأول حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري «من كسر أو عرج فقد حل و عليه الحج من قابل» وهذا بناء على أن لفظة قابل متعارف في السنة الآتية التي تلي هذه السنة ، وإلا فهو أعم من ذلك فلا دليل فيه . والثاني : هو أن الحج لا يجوز إلا في وقت معين واحد في السنة ، والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته

وجوبه على الفور لما أمر بما يفوت الواجب مع إمكان حصوله في وقت آخر لما أن المال غاد ورائع (وعند محمد والشافعي على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة) فكما أنها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمر من أشهر الحج ، وهذا الدليل لمحمد لأنه يقول بجواز تأخير مكيف ، وهو أن لا يفوته بالموت ، فإن فوته آثم ، وأما الشافعي فإنه يقول : لا يأثم بالتأخير ، وإن مات فلم يكن عنده كوقت الصلاة (وجه الأول) يعني قول أبي يوسف إن الحج يختص بوقت خاص من كل عام وهو أشهر الحج ، وكل ما اختص بوقت خاص ، وقد فات عن وقته لا بدرك إلا بإدراك ذلك الوقت بعينه وإلا لا يكون مختصاً به ، وذلك مدة طويلة يستوى فيها الحياة والممات (لأن الموت في سنة واحدة) مشتملة على الفصول الأربعة المتضادة المزاج (غير نادر فيتضيق احتياطاً) لتحقيقاً ، وإنما قال ذلك لئلا يرد عليه أنه لو كان متضيقاً لوجب أن يكون بعد العام الأول قضاء وليس كذلك ، فإن التضيق إذا كان احتياطاً لا يلزم ذلك ، والدليل على هذا توضيحه بقوله (ولهذا كان التعجيل أفضل) يعني بالاتفاق ، فإن الاستدلال بالأفضلية على الوجوب بما لا يكاد يصح . وقوله (بخلاف وقت الصلاة) جواب عن قوله كالوقت في الصلاة ، وثمرة الخلاف لا تظهر إلا في حق الإثم خاصة ، وأما أن الواقع في العام الثاني أداء كما في الأول ، وأن التطوع في العام الأول جائز فلا ينكره أحد ، وتتمام هذا البحث

(قوله فلم يكن عنده كوقت الصلاة) أقول : التشبيه بوقت الصلاة لا يلزم أن يكون من جميع الوجوه كما لا يخفى .

(١) (قول صاحب الفتح في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس) هكذا في بعض النسخ ، وسقط من بعضها لفظ غير ، وكتب عليه ما نصه : قوله فهو خلاف ما في التجنيس . قال في النهر : وفيه نظر لظهور موافقته لما في التجنيس حيث كان السؤال أوان الخروج أه كنهه تصحيحه .

ولما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام «أيما عبد حجّ عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام ، وأيما صبي حجّ عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام» ولأنه عبادة والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان

تعريض له على القوات فلا يجوز ، ولذا يفسق بتأخيرها ويأثم وتردّ شهادته ، فحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يدفعه أن مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير بشرط أن لا يخلى العمر عنه ، وأنه عليه الصلاة والسلام حجّ سنة عشر ، وفرضية الحج كانت سنة تسع ، فبعث أبا بكر رضي الله عنه حجج بالناس فيها ولم يحج هو إلى القابلة ، أو فرض سنة خمس ، على ما روى الإمام أحمد من حديث ابن عباس رضي الله عنه «بعث بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له عليه الصلاة والسلام فرائض الإسلام : الصلاة والصوم والحج» قال ابن الجوزي : وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال : فيه «بعث بنو سعد ضامنا وافدا في شهر رجب سنة خمس فذكر له صلى الله عليه وسلم فرائض الإسلام : الصلاة ، والصوم ، والحج ، أو سنة ست» فإن تأخيرها عليه الصلاة والسلام ليس يتحقق فيه تعريض القوات وهو الموجب للفور لأنه كان يعلم أنه يغنيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ ، وليس مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير ولا الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا يقوى قوّته ، بل مجرد طلب المأمور به فيبقى كل من الفور والتأخير على الإباحة الأصلية ، وذلك الاحتياط يخرج عنها ، على أن حديث ابن عباس رضي الله عنه قد رواه أحمد وليس فيه ذكر تاريخ ، وأما بالتاريخ المذكور فإنما وجدت معضلة في ابن الجوزي ، وقد رواه شريك ابن أبي نمر عن كريب فقال فيه : وذكر ما قدمناه . قال صاحب التنقيح : لا أعرف لها سنداً ، والذي نزل سنة ست قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - وهو اقتراض الإتمام ، وإنما يتعلق بمن شرع فيهما . فتلخص من هذا أن الفورية واجبة ، والحج مطلقا هو الفرض فيقع أداء إذا أخره ويأثم بترك الواجب على نظير ما قدمناه في الزكاة سواء ، فارجع إليه وقس به (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد) روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال : حدثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أيما صبي حجّ ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما أعرابي حجّ ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما عبد حجّ ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى» وقال : صحيح على شرط الشيخين . والمراد بالأعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فإن مشركي العرب كانوا يحجون فنفي أجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الإسلام ، وتفرد محمد بن المنهال برفعه ، بخلاف الأكثر لا يضر إذ الرفع زيادة ، وزيادة الثقة مقبولة وقد تأيد ذلك بمرسّل أخرجه أبو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أيما صبي حجّ به أهله فأت أجزاء عنه ، فإن أدرك فعليه الحج ، وأيما عبد حجّ به أهله فأت أجزاء عنه فإن أعتق فعليه الحج» وهذا حجة عندنا . وبما هو شبه المرفوع أيضا في مصنف ابن أبي شيبة : حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال : احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس «أيما عبد حجّ» الخ ، وعلى اشتراط الحرية الإجماع ، والفرق بين الحج والصلاة والصوم بوجهين كونه لا يتأتى إلا بالمال غالبا بخلافهما ،

موضعه أصول الفقه (ولما شرطت الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام : أيما عبد حجّ) ولو (عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام) والفرق بين الحج والصوم والصلاة : أن الحج يحتاج إلى الزاد والراحلة ، والعبد لا يملك من المال شيئا ، والصوم والصلاة ليسا كذلك ، وأن حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة ، فقدم

والعقل شرط لصحة التكليف . وكذا صحة الجوارح لأن العجز دونها لازم . والأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما ، وقد مر في كتاب الصلاة ، وأما المقعد ؛ فمن أبي حنيفة رحمه الله .

ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة ، فلم يكن أهلا للوجوب فلذا لا يجب على عبيد أهل مكة ، بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فإنه للتيسير لا الأهلية فوجب على فقراء مكة . والثاني أن حق المولى يفوت في مدة طويبة ، وحق العبد مقدم بإذن الشرع لافتقار العبد وغنى الله تعالى لأنه تعالى ما شرع ما شرع إلا لتعود المصالح إلى المكلفين إرادة منه لإفاضة الجود ، بخلاف الصلاة والصوم فإنه لا يخرج المولى في استثناء مدتهما (قوله وكذا صحة الجوارح) حتى إن المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لا يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة ، ولا الإيصاء به في المرض ، وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة : يعنى إذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بأن لم يملك ما يوصله إلا بعدها ، وكذا المريض لأنه بدل الحج بالبدن ، وإذا لم يجب المبدل لا يجب البدل . وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء إذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم إلى المناسك ، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رضى الله عنه ، وهى الرواية التى أشار إليها المصنف بقوله : وأما المقعد إلا أنه خص المقعد ، ويقابل ظاهر الرواية عنهما ما نسبته المصنف إلى محمد بقوله : فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والأعمى . وإذا وجب على هؤلاء الإحجاج لزومهم الأصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدل ، فلو أحجوا عنهم وهم آيسون من الأداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الأداء بأنفسهم ، وظهرت نفاية الأول لأنه خلف ضرورى فيسقط اعتباره بالقدرة على الأصل ، كالشيخ الفانى إذا فدى ثم قدر ، وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فأحج عنه ، فإن أقام العدو على الطريق إلى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه ، وإن لم يقيم حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت ، فيجب الأصل وهو الحج بنفسه : والأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن أبي حنيفة لا يلزمه الحج . وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى أنه يلزمه وعنهما فيه روايتان ، وذكر شيخ الإسلام أنه يلزمه عندهما على قياس الجمعة ، وإن لم يجد قائدا لا يجب عليه في قولهم ، وفى رواية أخرى : لا يلزمه فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة بأن وجود القائد فى الجمعة غير نادر بخلافه فى الحج والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج إلى الحج ، كذلك لا يجب الحج عليهم . وفى التحفة : أن المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج إلى الحج لا يجب عليهم الحج بأنفسهم لأنها عبادة بدنية ، ولا بد من القدرة بصحة البدن وزوال الموانع حتى تتوجه عليهم التكليف ،

حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم والصلاة . وقوله (والعقل) لبيان اشتراط العقل . وقوله (وكذا صحة الجوارح) لبيان اشتراط الصحة (لأن العجز بدونها لازم) وقوله (والأعمى إذا وجد) يعنى أن الأعمى إذا ملك الزاد والراحلة ، فإن لم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم ، وهل يجب الإحجاج بالمال ؟ عند أبي حنيفة : لا يجب ، وعنهما يجب وإن وجد قائدا ، وقد عبر عنه المصنف بقوله (من يكفيه مؤنة سفره) لا يجب عند أبي حنيفة كما لا يجب الجمعة ، وعن صاحبيه فيه روايتان فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة ، وقالوا : وجود القائد إلى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة ، ولا كذلك القائد إلى الحج . وقوله (وأما المقعد فمن أبي حنيفة رحمه الله) ظاهر الرواية عنه في الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين أن الحج لا يجب عليهم وإن ملكوا الزاد

أنه يجب لأنه مستطيع بغيره فأشبهه المستطيع بالراحلة . وعن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يجب لأنه غير قادر على الأداء بنفسه ، بخلاف الأعمى لأنه لو هدى يؤدي بنفسه فأشبهه الضال عنه ، ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة ، وهو قدر مايكثرى به شق محمل أو رأس زاملة ، وقدر النفقة ذاهبا وجائيا ،

ولكن يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة ، وهو ظاهر في اختيار قولهما ، ثم قال : وأما الأعمى إذا وجد قائدا بطريق الملك أو استأجر هل عليه أن يحج ؟ ذكر في الأصل أنه لا يجب عليه أن يحج بنفسه ، ولكن يجب في ماله عند أبي حنيفة ، وروى الحسن عنه أنه يجب عليه أن يحج بنفسه اه . وهو خلاف ما ذكره غيره عن أبي حنيفة . وجه قولهما حديث الخنعمية « إن فريضة الحج أدركت أبي وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزى عنه ؟ قالت نعم . قال : فدين الله أحق » ولنا قوله تعالى - من استطاع إليه سبيلا - قيد الإيجاب به ، والعجز لازم مع هذه الأمور لا الاستطاعة . فإن قيل : الاستطاعة ثابتة إذا قدروا على اتخاذ من يرفعهم ويضعهم والعجز ثابت للحال ، فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك . والخادم وحصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والعجز ثابت للحال ، فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك . على أن الاستطاعة بالبدن هي الأصل والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فليكن محمل ما في النص ، إلا أن هذا قد يدفع بأن هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند العجز لامطلقا توسطا بين المسالية المحضة والبدنية المحضة ، لتوسطها بينهما على ماسيجىء تحقيقه في باب الحج عن الغير إن شاء الله تعالى . والوجوب دائر مع فائدته على ما تحقق في الصوم فيثبت عند قدرة المسال ليظهر أثره في الإحجاج والإيضاء . ومن القروع أنه لو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم ، ومعنى هذا أنهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الأداء . لأن سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فإذا تحملوه وقع عن حجة الإسلام كالفقير إذا حج . هذا وفي الفتاوى تكلموا في أن سلامة البدن في قول أبي حنيفة رحمه الله ، وأمن الطريق ، ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب أو الأداء ، فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب إذا مات قبل الحج لا يلزمه الإيضاء ، وعلى قول من يجعلها من شرائط الأداء يلزمه اه وهذا ظاهر في أن الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لم يثبتا تنصيضا بل تخريجا ، أو أن كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختاروا رواية ، وإذا آل الحال إلى اختلاف المشايخ في المختار من الروايتين أو تخريجهما فلنا نحن أيضا أن ننظر في ذلك . والذي يترجح كونها شروط الأداء بما قلناه آنفا أن هذه العبادة مما تتأدى بالثائب الخ . وعلى هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الأداء أولى ، ومن قدر حال صحته ولم يحج حتى أقعد أو زمن أو فليج أو قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الإحجاج ، وهنا قيد حسن ينبغي أن يحفظ ، وهو

والراحلة . ، حتى لا يجب عليهم الإحجاج بما لهم لأن الأصل لما لم يجب لم يجب البديل ، وهو رواية عنهما . وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يجب عليه لأنه مستطيع بغيره فأشبهه المستطيع بالراحلة . وقوله (وعن محمد) ظاهر . وقوله (ولا بد من القدرة) بيان لقوله : إذا قدروا على الزاد والراحلة ، ويعنى به القدرة بطريق الملك أو الاستئجار بأن يقدر على (مايكثرى به شق محمل) بفتح الميم الأول وكسر الثاني أى جانبه ، لأن للمحمل جانبيين ، ويكون للراكب أحد جانبيه . والزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشىء حمله ، يقال لها بالفارسية : سر بارى . وقوله (وقدر النفقة ذاهبا وجائيا) يعنى بعد الراحلة نفقة وسط بغير إسراف ولا تقدير ، وهذا (لأنه

(قوله يقال لها بالفارسية سر بارى) أقول : فيه أن سر بارى هو الحمل لا البعير .

« لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال : الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكثرى عتبة فلا شيء عليه ، لأنهما إذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر . ويشترط أن يكون فاضلا عن المسكن وعمّا

أن وجوب الإيصاء إنما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب إذا لم يخرج إلى الحج حتى مات ، فأما من وجب عليه الحج فحج من عامه فأتى في الطريق لا يجب عليه الإيصاء بالحج ، لأنه لم يؤخر بعد الإيجاب ، ذكره المصنف في التجنيس (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل) روى الحاكم عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة « عن أنس رضي الله عنه في قوله تعالى - والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - قيل : يا رسول الله ما السبيل ؟ قال : الزاد والراحلة » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه ، وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ، ثم أخرجه كذلك ، وقال : صحيح على شرط مسلم . وقد روى من طريق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلا في سنن سعيد بن منصور : حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال « لما نزلت - والله على الناس حج البيت - قال رجل : يا رسول الله وما السبيل ؟ قالوا : زاد وراحلة » حدثنا هشيم حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله . ومن طرق عديدة مرفوعة من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر . وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود رضي الله عنهم . وحديث ابن عباس رواه ابن ماجه : حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشي عن ابن جريج قال : وأخبرني أيضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الزاد والراحلة » يعني قوله - من استطاع إليه سبيلا - قال في الإمام : وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص ، قال أبو حاتم : مضطرب الحديث ، ومجمله الصدق ما أرى به بأسا . وباقي الأحاديث بطرقها عن ذكرنا من الصحابة عند الترمذي وابن ماجه والدارقطني وابن عدى في الكامل لا يسلم من ضعف ، فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها إلى الحسن فكيف ومنها الصحيح . هذا وينبغي أن يكون قول المصنف شق محمل أو رأس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة إلى بعض الناس ، وبالنسبة إلى بعض آخرين لا يتعلق إلا بمن قدر على شق محمل هذا ، لأن حال الناس مختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهية ، فالمرء لا يجب عليه إذا قدر على رأس زاملة وهو الذي يقال له في عرفنا راكب مقبب ، لأنه لا يستطيع السفر كذلك بل قد يهلك بهذا الركوب فلا يجب في حق هذا إذا قدر على شق محمل ، ومثل هذا يتأتى في الزاد فليس كل من قدر على ما يكفيه من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادرا على الزاد ، بل ربما يهلك مرضا بمداومته ثلاثة أيام إذا كان مترفها معتاد اللحم والأغذية المرتفعة ، بل لا يجب على مثل هذا إلا إذا قدر على ما يصلح معه بدنه . وقوله عليه الصلاة والسلام « الزاد والراحلة » ليس معناه إلا الزاد الذي يبلغه والراحلة كذلك ، وذلك يختلف بالنسبة إلى آحاد الناس ، فكان المراد ما يبلغ كل واحد (قوله وإن أمكنه الخ) العتبة أن يكثرى الاثنان راحلة يعتقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة ، وليس يلزم لما في الكتاب ، وقد تقدم أن الشرط أن

عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال « الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكثرى عتبة (أى ما يتعاقبان عليه في الركوب فرسخا بفرسخ أو منزلا منزلا) فلا حج عليه (لعدم الراحلة إذ ذاك في جميع السفر . وقوله) ويشترط أن يكون (أى ما يقدر به على الزاد والراحلة) فاضلا عن المسكن (بيان لقوله في أول البحث فاضلا ، وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة ، وقيد بالمسكن والخادم إشارة إلى ما ذكره ابن شجاع إذا كانت له دار

لا بد منه كالحادم واثاث البيت وثيابه ، لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية ، ويشترط أن يكون فاضلا عن نفقة عياله إلى حين عوده ، لأن النفقة حق مستحق للمرأة ، وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره . وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة ، لأنه لا تلحقهم مشقة زائدة في الأداء فأشبه السعى إلى الجمعة ولا بد من أمن الطريق لأن الاستطاعة لا تثبت دونه . ثم قيل : هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الإيضاء

بملكها في أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ، ونقلنا ما في الينابيع فارجع إليه (قوله وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة) قدمنا فائدة اقتضاه على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع إليه (قوله ولا بد من أمن الطريق) أي وقت خروج أهل بلده وإن كان خفيفا في غيره ، وهو أن يكون الغالب فيه السلامة . وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد ، وقول أبي بكر الإسكاف : لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة . وقول الثلجي : ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق ، وكذا أسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم ، وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحجاج ، وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في نفس مكة فقتلوا خلقا كثيرا في نفس الحرم ، وأخذوا أموالهم ، ودخل كبيرهم بفرسه في المسجد الحرام ، ووقعت أمور شنيعة ، والله الحمد على أن عافى منهم . وقد سئل الكرخي عن لا يجب خوفهم فقال : ما سلمت البادية من الآفات : أي لا تخلو عنها كقلة الماء ، وشدة الحر وهيجان السموم ، وهذا إيجاب منه رحمه الله ، ومحملة أنه رأى أن الغالب اندفاع شرهم عن الحاج ، ورأى الصنفار عدمه فقال : لا أرى الحج فرضا منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة ، وما ذكر سببا لذلك ، وهو أنه لا يتوصل إلى الحج إلا بإرشادهم فتكون الطاعة سبب المعصية ، فيه نظر ، بل إنما كان من شأنهم ما ذكرته ، ثم الإثم في مثله على الآخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ، وكون المعصية منهم لا يترك الفرض لمعصية عاص . والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى إذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا أو سمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب . واختلف في سقوطه إذا لم يكن بد من ركوب البحر ، فقيل : البحر يمنع الوجوب . وقال الكرمانى : إن كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب وإلا فلا ، وهو الأصح . وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار (قوله ثم قيل هو) أي أمن الطريق تقدم الكلام فيه ، والقاتل بأنه شرط الوجوب حتى لا يجب الإيضاء ابن شجاع ، وقد روى عن ابن حنيفة رحمه الله لأن

لا يسكنها وعبد لا يستخدمه ، وما أشبه ذلك يجب عليه أن يبيعه ويحج به . وقوله (واثاث البيت) يعنى كالفرش والبسط وآلات الطبخ (وثيابه) أي ثياب بدنه وفرسه وسلاحه (لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية) والمشغول بها كالمعدوم . وقوله (وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره) قال الله تعالى - وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه - وقوله (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة) ظاهر (ولا بد من أمن الطريق) وهو أن يكون الغالب فيه السلامة ، وتوسط البحر عذر لأن شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون الأمن

(قال المصنف : لأن النفقة حق مستحق للمرأة) أقول : يعنى للمرأة مثلا ، والأظهر أن يقول مستحق لم

وهو مروى عن أبي حنيفة رحمه الله . وقيل : هو شرط الأداء دون الوجوب ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير . قال (ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تنحج به أو زوج ، ولا يجوز لها

الوصول بدونه لا يكون إلا بمشقة عظيمة ، فصار من الاستطاعة وهي شرط الوجوب . والقائل بأنه شرط الأداء فيجب الإيصاء القاضي أبو خازم ، لأنه عليه الصلاة والسلام إنما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها ، فلو كان أمن الطريق منها لذكره وإلا كان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، ولأنه مانع من العباد ولا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظالم . واعلم أن الاختلاف في وجوب الإيصاء بالحج إذا مات قبل أمن الطريق ، فإن مات بعد حصول الأمن فالإتفاق على الوجوب . تقدم لنا وجه آخرو هو المعول عليه يقتضى ترجيحه ، وأن عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الأداء أيضا فيجب على الخائف والمحبوس الإيصاء . واعلم أن التمرد على الزاد والراحلة شرط الوجوب لانعلم عن أحد خلافة . وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض ، حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج ، وهو معمل بأمرين : الأول أن عدمه عليه ليس لعدم الأهلية كالعبد ، بل للترفيه ودفع الحرج عنه ، فإذا تحمله وجب ثم يسقط للمسافر إذا صام رمضان . الثاني : أن الفقير إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة ، فيجب عليه وإن لم يقدر على الراحلة ، فالثاني يستلزم عدم السقوط عنه لو أحرم قبل المواقيت كدويرة أهله لأن إحرامه لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب . قبل المواقيت ، فلا ينقلب له إلا بتجديد كالصبي إذا أحرم ثم بلغ ، ولا يمكنه التجديد لأن الإحرام انعقد لازما للنفل بخلاف الصبي على ما نذكر قريبا . وبخلاف من أطلق النية فلم ينو الواجب لأن إحرامه حينئذ انعقد للواجب ، وإطلاق الجواب يخالفه ، والأول يقتضى عدم ثبوت الوجوب إلا بعد الفراغ . لأن تحقق تحمله لا يتحقق إلا به لا بمجرد الإحرام ، ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن أثره إلا في المستقبل لا في المنقضى إذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب ، فمن أحرم قبل الميقات لا ينتهض في سقوط الحج عنه واحد من الوجهين ، بخلاف من أحرم منه فإنه إن لم ينتهض فيه الأول انتهض فيه الثاني ، وإنما خصصنا الإيراد بالفقير لأننا نرى أن سلامة الجوارح شرط الأداء لا الوجوب على ما بحثناه آنفا (قوله ويعتبر في المرأة) وإن كانت عجوزا (أن يكون لها محرم) كإبن أو عم ، وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بغير محرم ، فإذا بلغت لتسافر إلا به ، وينبغي أن يكون معنى هذا لاتعان على السفر ولا تستصحب ، فإنها غير مكلفة ما لم تبلغ ، وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه . وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه ردّ المعتدات من النجف ، فإن لزمتهما العدة في السفر فإن كان رجعا لا يفارقها زوجها أو بائنا ، فإن كان إلى كل من بلدها ومكة أقل من مدة السفر تخيرت ، أو إلى أحدهما سفر دون الآخر تعين أن تصير إلى الآخر ، أو كل منهما سفر ، فإن كانت في مصر قرأت فيه إلى أن تنقضي عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما مادامت العدة عندها خلافا لهما ، وإن كانت في قرية أو مفازة لا تأمن على نفسها فلها

ثم اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة : أنه شرط نفس الوجوب ، أو شرط الأداء ؛ فمنهم من ذهب إلى الأول لما مر أن الاستطاعة لا تثبت بدونه (وهو مروى عنه) ومنهم من ذهب إلى الثاني (لأنه عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير) وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الإيصاء على من مات قبل الحج ، ولم يكن الطريق آمنا ؛ فعند الأولين لا تلزمه الوصية ، وعند الآخرين تلزمه . قال (ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تنحج به) الاختلاف المسار في أمن الطريق في كونه شرط الوجوب ، أو شرط الأداء ثابت في محرم المرأة ، والمحرم

أن تحج بغيرهما إذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام) وقال الشافعي : يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها ، ولهذا نحرّم الخلوة بالأجنبية وإن كان معها غيرها ،

أن تمضي إلى موضع آخر آمن فلا تخرج منه حتى تمضي عدتها ، وإن وجدت محرماً عنده خلافاً لهما ، وهذه المسألة تأتي في كتاب الطلاق إلا أنا ذكرناها هنا لتكون أذكر لمن يطالع الباب (قوله وقال الشافعي : يجوز لها الخ) له العمومات مثل - والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً - وقوله صلى الله عليه وسلم « حجوا » في حديث مسلم السابق . ولحديث عدى بن حاتم أنه صلى الله عليه وسلم قال « يوشك أن تخرج الطعينة من الحيرة تؤم البيت لأجوار معها لا تخاف إلا الله تعالى » قال عدى : رأيت الطعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله تعالى . رواه البخاري ، ولم يذكر لها زوجها ولا محرماً . والقياس على المهاجرة والمأسورة إذا خلصت بجماع أنه سفر واجب . قلنا : أما العمومات فقد تقيدت ببعض الشروط إجماعاً كأمن الطريق فتقيد أيضاً بما في الأحاديث الصحيحة كما في الصحيحين « لا تسافر امرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم » وفي لفظ لهما « فوق ثلاث » وفي لفظ للبخاري « ثلاثة أيام » فإن قيل : هذه عامة في كل سفر فإنما تنتظم المتنازع فيه ، وهو سفر الحاج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والمأسورة فيخص منه سفر الحج أيضاً قياساً عليه بجماع أنه سفر واجب ، وبصير الداخل تحت اللفظ مراد السفر المباح . قلنا : لا يمكن إخراج المتنازع فيه لأن في عينه نصاً يفيد أنه مراد بالعام ، وهو ما رواه البزار من حديث ابن عباس : حدثنا عمرو بن عدى ، حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج ، أخبرني عمرو ابن دينار أنه سمع معبد بن مولى ابن عباس رضي الله عنهما يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو صهارة ، ولا يجوز للمرأة أن تحج إذا لم يكن لها محرم أو زوج إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام ، شابة كانت أو عجوزاً ، وإن لم يكن لها محرم أو زوج لا يجب عليها التزوُّج للحج ، كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لأجل الحج والزكاة (وقال الشافعي : لها أن تحج في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن من الفتنة بالمرافقة) . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها) فضلاً عن حصول الأمن . وعورض بأن المهاجرة تخرج إلى دار الإسلام بدونها ، والمهجرة ليست من الأركان الخمسة فلأن تخرج إلى الحج وهو منها أولى . وأجيب : بأن ذلك ضرورة الخوف على نفسها ؛ ألا ترى أنها إذا وصلت إلى جيش من المسلمين في دار الحرب ، حتى صارت آمنة لم يكن لها بعد ذلك أن تسافر بدون المحرم . فإن قيل : فسر النبي صلى الله عليه وسلم السبيل بالزاد والراحلة ، ولم يذكر المحرم . أجيب : بأن ذلك حجة من جعله شرط الأداء ، ومن جعله شرط الوجوب قال : لم يذكره ، لأن السائل كان رجلاً . فإن قيل : لا نسلم أن الفتنة تزداد بانضمام غيرها إليها ، فإن المبتوتة إذا اعتدت في بيت الزوج بحيلولة ثقة جاز ، ولم يكن انضمامها إليها فتنة . أجيب : بأن انضمام المرأة إليها

(قوله وإن لم يكن لها محرم الخ) أقول : هذا على رأى من جعل المحرم شرط الوجوب ، وأما من جعله شرط الأداء فيوجب ذلك ، ذكره الزيلعي (قال المصنف : ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم ») أقول : ظاهر الاستثناء يفيد عدم جواز الحج لمن مع أزواجهن إذا لم يكن محرم كما لا يخفى ، وجوابه أنه يعلم جوازه معه بالدلالة .

بخلاف ما إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام ، لأنه يباح لها الخروج إلى مادون السفر بغير محرم . (وإذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها) وقال الشافعي : له أن يمنعها

قال « لا تحج امرأة إلا ومعها محرم ، فقال رجل : يانبي الله إني اكتتبت في غزوة كذا وامرأتى حاجة ، قال : ارجع فحج معها » وأخرجه الدارقطني أيضا عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه « لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم » فثبت تخصيص العمومات بما رويناه على أنهم خصوها بوجود الرفقة ، والنساء الثقات فيما رويناه أولى ، وبه يظهر فساد القياس الذي عينوه لأنه لا يعارض النص ، بل نقول : الآية العامة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرّم معها لأن المرأة لا تستطيع النزول والركوب إلا مع من يركبها وينزلها ، ولا يحل ذلك إلا للمحرّم والزوج ، فلم تكن مستطاعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص ، وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن ، ولو قدرت فالقدرة عليه مع أمن انكشاف شيء مما لا يحل لأجنبي النظر إليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق إلا بالمحرّم ليباشرها في هذه الحالة ويستترها ، ولا تنفاه وجود الجامع فيهما فإن الموجود من المهاجرة والمأسورة ليس سفرا لأنها لا تقصد مكانا معيناً ، بل النجاة خوفاً من الفتنة ، فقطعها المسافة كقطع السابح ، ولذا إذا وجدت مأمناً كعسكر من المسلمين وجب أن تقرر ولا تسافر إلا بزوج أو محرم . على أنها لو قصدت مكانا معيناً لا يعتبر قصدها ، ولا يثبت السفر به ، لأن حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص بيطل عزمها على ما عرف في العسكر الداخِل أرض الحرب ، ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطراب لأن الفتنة المتوقعة في سفرها أخف من المتوقعة في إقامتها في دار الحرب ، فكان جوازها بحكم الإجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم إحداها ، فالمؤثر في الأصل السفر المضطر إليه دفعا لمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج في السفر في دار الإسلام ، وهو منتف في الفرع ، ولهذا يجوز مع العدة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح . وأما حديث عدى بن حاتم ، فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ما هو ولا يستلزمه ، بل بيان انتشار الأمن ، ولو كان مفيدا للإباحة كان نقيض قولهم فإنه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات (قوله لأنه يباح لها الخروج إلى مادون مدة السفر بغير محرم) يعني إذا كان الحاجة . ويشكل عليه ما في الصحيحين عن قرعة عن أبي سعيد الخدري مرفوعا « لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها » وأخرجا عن أبي هريرة مرفوعا « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها » وفي لفظ لمسلم « مسيرة ليلة » وفي لفظ « يوم » وفي لفظ لأبي داود « بريدا » وهو عند ابن حبان في صحيحه والحاكم ، وقال :

يعنيها على ما تراود بمشاورتها ، وتعليم ما عسى تعجز عنه بفكرها ، وإنما لم يكن في المعتدة كذلك لأن الإقامة موضع أمن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر ، لأن مثلها لا يعد ثقة والكلام فيها ، ولأن جواب السند يناقض جواب المنع ، والأولى أن يقال هن ناقصات دين وعقل ، فلا يؤمن أن تنخدع فتكون عليها في الإفساد وتتوسط في التوطين والتمكين فتعجز هي عن دفعها في السفر ، وهذا المعنى معدوم في الحضر لإمكان الاستغاثة . وقوله (بخلاف ما إذا كان) متصل بقوله : إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام وهو واضح ، وكذا قوله : وإن وجدت

(قوله تعجز هي عن دفعها في السفر ، وهذا المعنى معدوم في الحضر لإمكان الاستغاثة) أقول : كيف تعجز عن الاستغاثة في السفر والمفروض خروجها في رفقة فليتأمل

لأن في الخروج تفويت حقه . ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها . حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعه ، ولو كان المحرم فاسقا قالوا : لا يجب عليها لأن المقصود لا يحصل به (ولها أن تخرج مع كل محرم إلا أن يكون مجوسيا) لأنه يعتقد إباحة مناسكها ، ولا عبرة بالصبي والمجنون لأنه لا تتأقن منهما الصيانة ، والصبي الذي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم ، ونفقة المحرم عليها لأنها تتوسل به إلى أداء الحج . واختلفوا في أن المحرم شرط الوجوب أو شرط الأداء على حسب اختلافهم في أمن الطريق

صحيح على شرط مسلم . وللطبراني في معجمه « ثلاثة أنيال » ف قيل له : إن الناس يقولون : ثلاثة أيام ، فقال : وهموا . قال المتبردي : ليس في هذه تباين ، فإنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم قالها في مواطن مختلفة بحسب الأسئلة . ويحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلا لأقل الأعداد ، واليوم الواحد أول العدد وأقله . والاثنا أول الكثير وأقله ، والثلاث أول الجمع فكأنه أشار أن مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم فكيف بما زاداه . وحاصله أنه نهى بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا إلا بمحرم أو زوج ، وقد صرح بالمنع مطلقا إن حمل السفر على اللغوى . في الصحيحين عن أبي معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا « لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم » والسفر لغة ينطلق على ما دون ذلك . وقد روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم ، ثم إذا كان المذهب لإباحة خروجها مادون الثلاثة بغير محرم فليس للزوج منعها إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام إذا لم تجد محرم (قوله لأن في الخروج تفويت حقه) وحق العبد مقدم على ما عرف ، وصار كالحج الذي نذرته له منعها منه (ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض) وإن امتدت (والحج منها) كالصوم ، وهذا لأن ملكه ضعيف لا ينتهض سببا في ذلك بخلاف ملك العبد ، وإنما لا يظهر في الحج المنذور لأن وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه ، وإذا أحرم نفلا بغير إذنه فله أن يحللها ، وهو بأن ينهها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه ، وبمجرد نهها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله : حللتك ، ولا يتأخر إلى ذبح الهدي بخلاف الإحصار ، ولها أن تخرج مع كل محرم سواء كان بنسب أو رضاع أو صهرية مسلما أو كافرا أو عبدا إلا أن يعتقد حل مناسكها كالمجوسى أو يكون فاسقا إذ لا تؤمن معه الفتنة أو صبيا (قوله واختلفوا الخ) ثمرته تظهر في وجوب الوصية بالحج إذا مات مثلا قبل أمن الطريق ، أو هي قبل وجود المحرم أو نفقته على القول باشتراطها ، فن قال : إن ذلك شرط الوجوب يقول : لا يجب الإيصاء لأن الموت قبل الوجوب ، ومن قال : بأنها شرط الأداء قال : يجب لأن الموت بعد الوجوب ، وإنما عذرت في التأخير وفي وجوب التزوج عليها بمن يحج بها إن لم تجد محرم . وأما وجوب نفقة المحرم وراحلته إذا أتي أن يحج إلا أن تقوم له بذلك وهو محمل الاختلاف في وجوب نفقته عليها ، قال الطحاوي : لا تجب . وهو قول أبي حنيفة البخاري ما لم يخرج المحرم بنفقته ، لأن الواجب عليها الحج لإحجاج غيرها .

محرم (ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض) ألا ترى أنه لا يمنعها من صيام شهر رمضان والصلاة (والحج منها ، حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعه) ولهذا كان له أن يحللها من ساعته . وقوله (وإن كان المحرم فاسقا) ظاهر

(قال المصنف : ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض الخ) أقول : هذا الدليل إنما يصح إذا كان الوجوب على الفور ، ولعل هذا الخلاف بنائى لا ابتدائى .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد فضيما لم يجزهما عن حجة الإسلام) لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل ، فلا ينقلب لأداء الفرض (ولو وجد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز ، والعبد لو فعل ذلك لم يجز) لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية ، أما إحرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره والله أعلم .

وقال القدوري : تجب لأنها من مؤن حجها (قوله لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض) أورد عليه أن الإحرام شرط عندكم . أجيب بأنه شرط يشبه الركن من حيث إمكان اتصال الأداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطاً في العبادة ، وقال الشافعي : إذا بلغ قبل الوقوف أو عتق يقع عن الفرض . وأصل الخلاف في الصبي إذا بلغ بالسن في أثناء الصلاة يكون عن الفرض عنده ، وعندنا لا (قوله لأن إحرام الصبي غير لازم) لعدم أهلية اللزوم عليه ، ولذا لو أحصر الصبي وتحلل لادم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات . وفي المبسوط : الصبي لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرماً ، وينبغي أن يجرده ويلبسه إزاراً ورداء ، والكافر والمجنون كالصبي ، فلو حج كافر أو مجنون فأفاق أو أسلم فجدد الإحرام أجزأهما ، وقيل : هذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة ، وفي الذخيرة في النواذر : البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام فإن فيه الكفارة ، فرق بينه وبين الصبي .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد) يعني بعد ما أحرم (فضيما لم يجزهما عن حجة الإسلام ، لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل) لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما (فلا ينقلب لأداء الفرض) واعترض بأن الإحرام شرط على ما ذكره كالطهارة ، والشرط يراعى وجوده لا وجوده قصداً ، ألا ترى أن الصبي إذا توضأ ثم بلغ بالسن فصلى بتلك الطهارة جازت صلاته ، فما بال الحج لم يجز بذلك الإحرام . والجواب أن الإحرام عندنا إنما يكون بالنية على ما سيأتي ، وبها يصير شارعاً في أفعال الحج ، فصار كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ بالسن فنوى أن تكون تلك الصلاة فرضاً لا تنقلب إليها (ولو وجد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجز لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية) ولهذا لو تناول محظوراً لم يلزمه شيء ، وإذا كان كذلك جاز المسخ والشروع في غيره (وأما إحرام العبد فلازم) لكونه مخاطباً ولهذا لو أصاب صيداً كان عليه الصيام لأنه صار جانياً على إحرامه بقتل الصيد ، وهو ليس من أهل التكفير بالمسأل (فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره) وإنما طريق خروجه من ذلك الإحرام أداء الأفعال ، فسواء جدد التلبية أو لم يجددها ، وهو باق على ذلك الإحرام فلا يجزيه عن حجة الإسلام .

(فصل)

والمواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً خمسة : لأهل المدينة ذو الحليفة ، ولأهل العراق ذات عرق . ولأهل الشام الجحفة ، ولأهل نجد قرن ، ولأهل اليمن يللمم (هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهؤلاء :

(فصل في المواقيت)

جمع ميقات وهو الوقت المعين ، استعير للمكان المعين كقلبه في قوله تعالى - هنالك ابتلى المؤمنون - لزِم شرعاً تقديم الإحرام للآفاق على وصوله إلى البيت تعظيماً للبيت ، وإجلالاً كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب القاصد إلى عظيم من الخلق إذا قرب من ساحته خضوعاً له ، فكذا لزم القاصد إلى بيت الله تعالى أن يحرم قبل الحلول بخضرته لإجلاله ، فإن في الإحرام تشبهاً بالأموات ، وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره ، وإلقاء قياده متخلياً عن نفسه فارغاً عن اعتبارها شيئاً من الأشياء فسبحان العزيز الحكيم (قوله ولأهل نجد قرن) بالسكون موضع ، وجعله في الصحاح محرماً ، وخطئ بأن الحرك اسم قبيلة إليها ينسب أويس القرني (قوله هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم) أما توقيت ماسوى ذات عرق ، ففي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ، ولأهل الشام الجحفة ، ولأهل نجد قرن المنازل ، ولأهل اليمن يللمم ، هن لمن ولما أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمره ، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة » وروى « هن لهم » والمشهور الأول . ووجهه أنه على حذف المضاف التقدير هن لأهلهم . وأما توقيت ذات عرق ، ففي مسلم عن أبي الزبير عن جابر قال : سمعت أحسبه رفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مهل أهل المدينة إلى أن قال : ومهل أهل العراق من ذات عرق » وفيه شك من الراوى في رفعه هذه المرة ، ورواه مرة أخرى على ما أخرجه ابن ماجه عنه ولم يشك . ولفظه « ومهل أهل الشرق ذات عرق » إلا أن فيه إبراهيم بن يزيد الجوزي لا يحتج بحديثه ، وأخرج أبو داود عن عائشة رضي الله عنها « أنه صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » وزاد فيه النسائي بقية ، وفي سنده أفلح بن حميد كان أحمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث . وأخرج عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما

(فصل)

لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب ، وما يتبعها شرع في بيان أول أمكنة يبتدأ فيها بأفعال الحج . وهى (المواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً) والمواقيت جمع ميقات ، وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى - هنالك الولاية - والمواقيت خمسة ، كما ذكر في الكتاب . وقوله (هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهؤلاء) قيل عليه كيف كان التوقيت لأهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين ؟ وأجيب بأنه عليه الصلاة والسلام علم بطريق الوحي

(فصل والمواقيت)

(قوله شرع في بيان أول أمكنة) أقول : زائد لا طائل تحته

وفائدة التأقيت المنع عن تأخير الإحرام عنها ، لأنه يجوز التقديم عليها بالاتفاق ، ثم الاتفاق إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة

« أن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » ولم يتابعه أصحاب مالك فرووه عنه . ولم يذكروا فيه ميقات أهل العراق ، وكذلك رواه أيوب السخيتاني وابن عون وابن جريج وأسامة بن زيد وعبد العزيز ابن أبي داود عن نافع ، وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر . وأخرج أبو داود عن محمد بن علي ابن عبد الله بن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق العقيق » قال البيهقي : تفرد به يزيد بن أبي زياد عن محمد بن علي ، وقال ابن القطان : أخاف أن يكون مقطعا فإن محمدا إنما عهد يروى عن أبيه عن جده . وقال مسلم في كتاب التمييز : لا يعلم له سماع من جده ، ولا أنه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن أبي حاتم أنه يروى عن جده ، وذكر أنه يروى عن أبيه . وأخرج البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق ذات عرق » وقال الشافعي : أخبرنا سعيد بن سالم ، أخبرني ابن جريج ، أخبرني عطاء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « فذكره مرسل وفيه « ولأهل المشرق ذات عرق » قال ابن جريج : فقلت لعطاء : إنهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وأنه لم يكن أهل مشرق يومئذ فقال : كذلك سمعنا أنه عليه الصلاة والسلام وقت لأهل المشرق ذات عرق ، ومن طريق الشافعي رواه البيهقي في المعرفة . وقال الشافعي رحمه الله ، ومن طريقه البيهقي أيضا : أخبرنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال « لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن أهل مشرق حينئذ فوقت الناس ذات عرق » قال الشافعي : ولا أحسبه إلا كما قال طاوس ، ويؤيده ما في البخاري بسنده عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال « لما فتح هذان المصران أتوا عمر رضي الله عنه فقالوا : يا أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدد لأهل نجد قرنا وهي جورا عن طريقنا ، وإنا إذا أردنا قرنا شق علينا قال : انظروا حدوها من طريقكم ، فحد لهم ذات عرق » قال الشيخ تقي الدين في الإمام : المصران هما البصرة والكوفة وحدوها ما يقرب منها ، قال : وهذا يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة اهـ : والحق أنه يفيد أن عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ، فإن كانت الأحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه الصلاة والسلام وإلا فهو اجتهدى (قوله وفائدة التأقيت المنع من التأخير لأنه يجوز التقديم بالإجماع) على ما سنده ، وقد يلزم عليه أن من أتى ميقاتا منها لتقصده مكة وجب عليه الإحرام سواء كان يمر بعده على ميقات آخر أم لا ، لكن المسطور خلافه في غير موضع ، وفي الكافي للحاكم الصدر الشهيد الذي هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله : ومن

لإيمانهم فوقت لهم على ذلك . وقوله (وفائدة التأقيت) واضح . وقوله (على قصد دخول مكة) قيده بذلك لأنه لو لم يقصد ذلك ليس عليه أن يحرم . قال في النهاية : اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة ، وحى وهو الحرم ، وللحرم حرم ، وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزها إلا بالإحرام تعظيما

(١) (قوله جور هكذا هو بالجيم والراء في صحيح البخاري ، وكذلك ضبطه القسطلاني وفسره بالمائل ، ووقع في النسخ التي بيدنا تعريف هذه اللفظة والصواب ما هنا فليعلم اهـ كتيبه مصححه .

أولم يقصد عندنا لقوله الصلاة والسلام « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً »

جاء وقته غير محرم ثم أتى وقتاً آخر ، وأحرم منه أجزاءه ، ولو كان أحرم من وقته كان أحب إلى الله . ومن الفروع : المذنب إذا جاوز إلى الحففة فأحرم عندها فلا بأس به . والأفضل أن يحرم من ذى الحليفة . ومقتضى كون فائدة التوقيت المنع من التأخير أن لا يجوز التأخير عن ذى الحليفة ، فإن مروره به سابق على مروره بالميقات الآخر ، ولذا روى عن أبي حنيفة رحمه الله أن عليه دماً ، لكن الظاهر عنه هو الأول لما روى من تمام الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام « من لم يأت عليهن من غير أهلهن » فن جاوز إلى الميقات الثاني صار من أهله أى صار ميقاتاً له . وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت إذا أرادت أن تحج أحرمت من ذى الحليفة ، وإذا أرادت أن تعتمر أحرمت من الحففة ، ومعلوم أن لافرق في الميقات بين الحج والعمرة . فلو لم تكن الحففة ميقاتاً لهما لما أحرمت بالعمرة منها ، فبفعلها يعلم أن المنع من التأخير مقيد بالميقات الأخير ، ويحمل حديث « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً » على أن المراد لا يجاوز المواقيت . هذا ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها ، ويعرف بالاجتهاد فعليه أن يجتهد ، فإن لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين من مكة (قوله أولم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية والنزعة أو التجارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً ») روى ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا يجاوز الوقت إلا بإحرام » وكذلك رواه الطبراني . وروى الشافعي في مسنده : أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباس رضى الله عنهما يرد من جاوز الميقات غير محرم ، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما فذكره . وروى إسماعيل بن راهويه في مسنده : أخبرنا فضيل بن عياض عن ليث بن أبي سليم عن عطاء بن ابن عباس رضى الله عنهما قال « إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم ، وإن خشى إن رجع إلى الوقت فإنه يحرم ويهريق لذلك دماً » فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله ممن أراد الحج والعمرة إن ثبت أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام دون كلام الراوى . وما في مسلم والنسائي « أنه عليه الصلاة والسلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام » كان مختصاً بتلك

للبيت ، والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقتين لا يجوز إلا بإحرام ، ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام . بيانه أن من أتى ميقاتاً بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقتين ميقات أهل الآفاق ، وميقات أهل الحل . والحيلة لمن أراد من الآفاق دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بنى عامر أو غيره من الحل فلا يجب الإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد . وقوله (عندنا) إشارة إلى خلاف الشافعي فإن عنده أن الإحرام يجب عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج والعمرة ، فأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الإحرام قولاً واحداً ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير إحرام ، وله في الداخل للتجارة قولان . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام (لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً)

(قوله لأنه قصد مجاوزة ميقتين) أقول : ظاهر الحديث إطلاق النهي عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقتين وقصد دخول مكة كما لا يخفى .

ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة ، وفي إيجاب الإحرام في كل مرة خرج بين فضاء كاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم ، بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا خرج (فإن قدم الإحرام على هذه المواقيت جاز) لقوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - وإتمامهما أن يحرم بهما من ديرة أهله ، كذا قاله علي وابن مسعود رضي الله عنهما . والأفضل التقديم عليها لأن إتمام الحج مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر ،

الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في ذلك اليوم « مكة حرام لم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي ، وإنما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما » يعني الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال (قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة) يعني وجوب الإحرام من الميقات المتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا في أول الفصل (قوله ومن كان داخل الميقات النخ) المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت لكن الواقع أن لافرق بين كونه بعدها أو فيها نفسها في نص الرواية ، قال : ليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة أن يقرن ولا يتمتع ، وهو بمنزلة أهل مكة ، ألا ترى أن له أن يدخل مكة بغير إحرام ، كذا في كلام محمد ، وصرح بأن ذلك عند عدم قصد النسك. أما إذا قصدوه وجب عليهم الإحرام قبل دخولهم أرض الحرم فبقائهم كل الحل إلى الحرم ، فهم في سعة من دارهم إلى الحرم وما عجلوه من دارهم فهو أفضل . وقال محمد : بلغنا عن عمر رضي الله عنه أنه خرج من مكة إلى قديد ثم رجع إلى مكة ، قال : وكذا المكي إذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوز ، يعني له أن يدخل مكة راجعا بغير إحرام ، فإن جاوز الوقت لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام (قوله كذا قاله علي وابن مسعود) روى الحاكم في التفسير من المستدرک عن عبد الله بن سلمة المرادي قال : سئل علي رضي الله عنه عن قوله عز وجل - وأتموا الحج والعمرة لله - فقال : أن تحرم من ديرة أهلك ، وقال : صحيح على شرط الشيخين اه . وقد روى من حديث أبي هريرة مرفوعا ونظر فيه ، وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره ، والله أعلم به . ثم هذا خلاف ما تقدم من كون المراد بإيجاب الإتمام على من شرع في بحث الفور والراخي أول كتاب الحج (قوله والأفضل التقديم عليها) أي على المواقيت ، بخلاف تقديم

(ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة) لا لأنه شرط للحج بدليل أن من كان داخل الميقات يحرم من ديرة أهله ، وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج وغيره (فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما) وما رواه الشافعي فمن خصوصياته عليه الصلاة والسلام ، كما قال في خطبته يوم الفتح مكة « إن مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض ، وإنما لم تحل لأحد قبلي ، ولا تحل لأحد بعدي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة » وقوله (ومن كان داخل الميقات) ظاهر ، والأصل أنه صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام ، وكذلك قوله (فإن قدم الإحرام) ظاهر . قيل : إنما صغر الديرة تعظيما للكعبة (كذا قاله علي وابن مسعود) يعني أن إتمامها أن يحرم بهما من ديرة أهله ، وروى عن ابن عباس مثله ، وقيل إتمامها أن يفرد لكل واحد منهما سفرا كما قال محمد حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل ((والأفضل التقديم عليها لأن الإتمام مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر)

(قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة ، إلى قوله : وما رواه) أقول : فيه بحث

وعن أبي حنيفة رحمه الله إنما يكون أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محذور (ومن كان داخل الميقات فوقته الحل) معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله، وما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد (ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل) لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه رضي الله عنهم أن يحرموا بالحج من جوف مكة، وأمر أبا عائشة رضي الله عنهما أن يعمرها من التنعيم وهو في الحل، ولأن أداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الإحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر، وأداء العمرة في الحرم فيكون الإحرام من الحل لهذا، إلا أن التنعيم أفضل لورود الأثر به، والله أعلم بالصواب.

الإحرام على أشهر الحج أجمعوا أنه مكروه، كذا في الينابيع وغيره، فيجب حمل الأفضلية من دويرة أهله على ما إذا كان من داره إلى مكة دون أشهر الحج، كما قيد به قاضيخان. وإنما كان التقديم على المواقيت أفضل لأنه أكثر تعظيماً وأوفر مشقة، والأجر على قدر المشقة، ولذا كانوا يستحبون الإحرام بهما من الأماكن القاصية. وروى عن ابن عمر أنه أحرم من بيت المقدس، وعمران بن حصين من البصرة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أحرم من الشام، وابن مسعود من القادسية، وقال عليه الصلاة والسلام «من أهل من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له ماتقدم من ذنبه» ورواه أحمد وأبو داود بنحوه. ثم هذه الأفضلية مقيدة بما إذا كان يملك نفسه، روى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف رحمه الله. ثم إذا انتفت الأفضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الإباحة أو الكراهة؟ روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه مكروه: فالخاصل تقيد الأفضلية في المكان بملك نفسه، والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقيدها بخوف واقعة المحظورات، فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل أشهر الحج بكون الإحرام قبل وقت الحج وهو أشهر الحج كما علل به الفقيه أبو عبد الله. وقيل في الزمان أيضاً التفصيل إن أمن على نفسه لا يكره قبل أشهر الحج وإلا كره، ولا أعلمه مروياً عن المتقدمين. فالأولى ما روى عن أئمتنا المتقدمين من إطلاق الكراهة وتعليلها إنما يكون بما ذكرناه من كونه قبل أشهر الحج وكأنه أشكل على من خالف إطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا. والحق هو الإطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الإحرام بالركن، وإن كان شرطاً فبراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً، ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج، فإذا كان شبيهاً به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة، فهذا هو حقيقة الوجه ولشبه الركن لم يجز لفات الحجة استدانة الإحرام ليقضى به من قابل (قوله ومن كان داخل المواقيت) أو في نفس المواقيت (فوقته الحل) معلوم إذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل، أما إذا كان ساكناً في أرض الحرم فمقياته كميات أهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة (قوله لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه) روى مسلم عن جابر رضي الله

وقال الشافعي: الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء. وقوله (وعن أبي حنيفة) ظاهر. وقوله (ومن كان داخل الميقات فوقته) أي موضع إحرامه الحل الذي بين الميقات وبين الحرم (لا الحل الذي هو خارج الميقات) لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله لما تلونا، فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز أن يحرم من دويرة أهله، وحيث جاز له ذلك جاز أن يحرم من أي موضع شاء من الحل لأن ما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد. وقوله (ومن كان بمكة) ظاهر. وقوله (لورود الأثر به) أراد به قوله: وأمر أبا عائشة أن يعمرها من التنعيم.

(قوله وقال الشافعي: الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء) أقول: فينبغي أن لا يجوز التقديم عنده لأنه يكون كتقديم التحريم على الوقت فليتأمل.

(باب الإحرام)

(وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ أو غسل أفضل) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام « اغتسل لإحرامه »

عنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى . قال : فأهلنا من الأبطح » وفي الصحيحين من قول عائشة رضى الله عنها « يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمره وأنطلق بحج ؟ فأمر عبد الرحمن ابن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج » .

(باب الإحرام)

حقيقته الدخول في الحرمة . والمراد الدخول في حرمان مخصوصة : أى التزامها ، والتزامها شرط الحج شرعا غير أنه لا يتحقق ثبوته شرعا إلا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ما سياتى ، وإذا تم الإحرام لا يخرج عنه إلا بعمل النسك الذى أحرم به ، وإن أفسده إلا فى الفوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدى ، ثم لا بد من القضاء مطلقا وإن كان مظنونا ، فلو أحرم بالحج على ظن أن عليه الحج ثم ظهر له أن لا حج عليه يمضى فيه وليس له أن يبطله ، فإن أبطله فعليه قضاؤه ، لأنه لم يشرع فسخ الإحرام أبدا إلا بالدم والقضاء ، وذلك يدل على لزوم المضى مطلقا بخلاف المظنون فى الصلاة على ما سلف (قوله لما روى الخ) أخرج الترمذى عن خارجة ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد بن ثابت « أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لإهلاله واغتسل » وقال : حديث حسن غريب . قال ابن القطان : إنما حسنه ولم يصححه للاختلاف فى عبد الرحمن بن أبي الزناد ، والراوى عنه عبد الله بن يعقوب المدنى أجهدت نفسى فى معرفته فلم أجده أحدا ذكره لكن تحسین الترمذی للحديث فرع معرفته حاله وعيونه ، وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه ، فلما أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره ، فلما استوى به أحرم بالحج » وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه . يعقوب بن عطاء ممن جمع أئمة الإسلام حديثه ، وأخرج أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم » وصححه على شرطهما وأخرجه ابن أبى شيبه والبزار . وقول الصحابى من السنة حكمه الرفع عند الجمهور ، وينبغى أن يجمع زوجته إن كان مسافرا بها أو كان يحرم من داره لأنه يحصل به ارتفاق له أولها فيما بعد ذلك ، وقد أسند أبو حنيفة رحمه الله عن إبراهيم بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضى الله

(باب الإحرام)

لما فرغ من ذكر المواقيت ، ذكر كيفية الإحرام الذى يفعل فى تلك المواقيت . والإحرام لغة مصدر أحرم إذا دخل فى الحرم كاشتى إذا دخل فى الشتاء . وفى عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لأداء هذه العبادة ، فإن من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ، ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والزكاة (وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ أو غسل أفضل لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام اغتسل لإحرامه ») وقوله (إلا أنه) استثناء من قوله والغسل أفضل ، وكأنه يدفع ما يتوهم أن الغسل إذا كان أفضل ، وجب أن لا يقوم غير مقامه فقال

(باب الإحرام)

(قوله وقوله إلا أنه استثناء من قوله والغسل أفضل) أقول : فيه بحث ، بل هو استثناء منقطع من قوله لما روى الخ .

إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض ، وإن لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة ، لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم ، ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره . قال (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) لأنه عليه الصلاة والسلام ائزر وارتندي عند إحرامه ، ولأنه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحرّ والبرد ، وذلك فيما عيناه ، والجديد أفضل لأنه أقرب إلى الطهارة . قال (ومس طيبا إن كان له) وعن محمد رحمه الله : أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام ، وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله ، لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام .

عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرما » ورواه مرة « طيبات فطاف ثم أصبح » بصيغة الماضي (قوله إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض) قد تقدم في حديث جابر الطويل « فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنهما فأرسلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتسلي واستنصري بثوب وأحرمني » ونحوه عن عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم ولفظها « نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر رضي الله عنهما بالشجرة » وهو شاهد لمطلوبية الغسل للحائض بالدلالة إذ لا فرق بين الحائض والنفساء أو النفاس أقوى من الحيض لا متداده وكثرة دمه ، ففي الحيض أولى . وفي أبي داود والترمذي أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير أن لا تطوف بالبيت » وإذا كان للنظافة وإزالة الرائحة لا يعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء ويؤمر به الصبي . ويستحب كمال التنظيف في الإحرام من قص الأظفار ونتف الإبطين وحلق العانة وجماع أهله كما تقدم (قوله ولبس ثوبين الخ) هذا هو السنة ، والثوب الواحد الساتر جائز (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام ائزر) في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما « انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادّهن ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع على الجلد فأصبح بندي الحليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء أهل هو وأصحابه » الحديث . وائزر بهمزتين أولاهما همزة وصل ووضع تاء مشددة مكان الثانية خطأ (قوله وهو قول مالك والشافعي) وكذا قول زفر (قوله ووجه المشهور)

(إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وإن لم يقع فرضا عنها) روى « أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أسماء قد نفست فقال : مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج » ومعلوم أن الاغتسال الواجب لا يتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة ، وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه (كما في الجمعة) والعديد (لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم ، ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره) أي آثره على الوضوء وضعف تركيه لا يخفى على المتأمل (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) وفي ذكر الجديد نفي لقول من يقول بكره لبس الجديد عند الإحرام ، والإزار من الحقو إلى الخصر ، والرداء من الكتف (لأنه صلى الله عليه وسلم ائزر وارتندي) أي لبس الإزار والرداء ، ويدخل الرداء تحت يمينه ولبقه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكشوفاً ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله ، فإن فعل ذلك كره ولا شيء عليه . وقوله (ولأنه ممنوع) ظاهر . وقوله (لأنه أقرب إلى الطهارة) لأنه لم تصبه النجاسة ظاهر (ومس طيبا إن وجد) أي طيب كان في ظاهر الرواية (و) روى المعلى (عن محمد أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام) كالمسك والغالية قال محمد : كنت لا أرى بأسا بذلك حتى رأيت قوما أحضروا طيبا كثيرا ورأيت أمرا شديعا فكرهته (وهو قول مالك والشافعي لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام) قيل : لأنه إذا عرق ينتقل إلى موضع آخر من بدنه فيكون

ووجه المشهور حديث عائشة رضى الله عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم »

في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم » وفي لفظ لهما « كأني أنظر إلى ويبص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم » وفي لفظ لمسلم « كأني أنظر إلى ويبص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي » وفي لفظ لهما قالت « كان عليه الصلاة والسلام إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما يجد ، ثم أرى ويبص الطيب في رأسه ولحيته بعد ذلك » والآخريين ما أخرجه البخاري ومسلم عن يعلى بن أمية قال « أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال : يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في جبة بعد ما تضمخ بطيب ؟ فقال له عليه الصلاة والسلام : أما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث مرات ، وأما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك » وعن هذا قال بعضهم : إن حل الطيب كان خاصا به عليه الصلاة والسلام لأنه فعله ومنع غيره . ودفع بأن قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحمة التطيب ، ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب ، بأن كان فيه خلوق ، فلا يفيد منه الخصوصية ، فنظرنا فإذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور « وهو مصفر لحيته ورأسه » وقد نهى عن التزعفر لما في الصحيحين عن أنس رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن التزعفر » وفي لفظ لمسلم « نهى أن يتزعفر الرجل » وهو مقدم على ما في أبي داود « أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس النعال السبئية ويصفر لحيته بالورس والزعفران » وإن كان ابن القطان صححه ، لأن ما في الصحيحين أقوى خصوصا ، وهو مانع فيقدم على المبيح . وحينئذ فالمنع من خصوص الطيب الذي به في قوله « أما الطيب الذي بك » إذا ثبت أنه نهى عنه مطلقا لا يقتضى المنع عن كل طيب ، وقد جاء مصرحا في الحديث في مسند أحمد « قال له : اجعل عنك هذه الجبة واغسل عنك هذا الزعفران » ومما يدل على عدم الخصوصية ما في أبي داود عن عائشة رضى الله عنها « كنا نخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الإحرام ، فإذا عرفت إحداثنا سال على وجهها فيراه النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا » وعن الشافعي أن حديث الأعرابي منسوخ ، لأنه كان في عام الجمرانة وهو سنة ثمان ، وحديث عائشة رضى الله عنها في حجة الوداع سنة عشر . ورثي ابن عباس رضى الله عنهما محرمًا وعلى رأسه مثل الرب ١ من الغالية . وقال مسلم بن صبيح : رأيت ابن الزبير محرمًا وفي رأسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل أعد منه رأس مال . قال المنذرى : وعليه أكثر الصحابة رضى الله عنهم . قال الحازمي : وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر : أن عمر رضى الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم ، فقال له عمر : ارجع فاغسله ، فإن عمر رضى الله عنه لم يبلغه حديث عائشة رضى الله عنها وإلا لرجع إليه ، وإذا

ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الإحرام في الموضع الثاني ، يؤيده ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « رأي أعرابيا عليه خلوق فقال : اغسل عنك هذا الخلوق » (ووجه المشهور حديث عائشة قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ») وفيه نظر ، لجواز أن يكون ذلك الطيب مما لا يبق أثره بعد الإحرام والمكروه ذلك . والجواب : أن من جملة حديث عائشة « ولقد رأيت ويبص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) (قوله الرب) هو بالراء المضمومة والموحدة ، قال ابن الأثير في النهاية : هو ما يطبخ من التمر وهو الدبس أيضا اهـ كنية مصححة .

والممنوع عنه التطيب بعد الإحرام، والباقي كالتابع له لاتصاله به، بخلاف الثوب لأنه مباين عنه. قال (وصلى ركعتين) لما روى جابر رضي الله تعالى عنه «أن النبي صلى عليه الصلاة والسلام صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه» قال (وقال: اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني) لأن أدائها في أزمنة متفرقة وأما كن متباعدة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسير، وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لأن مدتها يسيرة وأدائها عادة متيسر.. قال (ثم يلي عقيب صلاته)

لم يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوتها أحق أن تتبع. وحديث معاوية هذا أخرجه البزار وزاد فيه فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «الحاج الشعث التفل» وللأختلاف استحوا أن يذيب جرم المسك إذا تطيب به بماء ورد ونحوه (قوله والممنوع منه التطيب) لأنه فعل المكلف والأحكام إنما تتعلق به ولم يتطيب بعد الإحرام لكن هم يقولون هذا الممنوع منه بعد الإحرام. وهناك منع آخر قبله عن التطيب بما يبقى عنه. وحاصل الجواب: منع ثبوت هذا المنع، فإن قسم على الثوب فهو في مقابلة النقص لما ذكرنا من وروده به في البدن ولم يرد في الثوب فعقلنا أنه اعتبر في البدن تابعا، والمتصل في الثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا، وهذا لأن المقصود من استئنان الطيب عند الإحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم إلا أن هذا التقدير يحصل بمافي البدن، فيغني عن تجويزه في الثوب إذ لم يقصد كمال الارتفاق في حالة الإحرام لأن الحاج الشعث التفل وقد قيل: يجوز في الثوب أيضا على قولهما (قوله لما روى جابر المعروف عن جابر رضي الله عنه في حديثه الطويل «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في مسجد ذي الحليفة» ولم يذكر عددا. لكن في مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما «كان عليه الصلاة والسلام يركع بذي الحليفة ركعتين» وأخرج أبو داود عن ابن إسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما «قال «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا، فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتين أوجب في مجلسه» ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه، وتجزى المكتوبة عنهما كتحية المسجد، وعن أنس

بعد الإحرام» ولما كان ذلك معلوما من حديث عائشة رضي الله عنها اقتصر عن ذكره (ولأن الممنوع عن المحرم التطيب والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه) ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم (بخلاف الثوب الخيط) إذا لبس قبل الإحرام، وبقي على ذلك بعده فإنه يكون ممنوعا، ويكون كاللبس ابتداء حتى يلزمه الجزاء (لأنه مباين عنه) فلا يكون تابعا، وعن هذا إذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان يحسده لا يحنث، وإن حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث، وحديث الأعرابي محمود على أنه كان على ثوبه لا على بدينه. قال (وصلى ركعتين) أي إذا أراد الإحرام صلى ركعتين (لما روى جابر رضي الله عنه «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه» وروى عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال: صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل: لبك بحجة وعمره معا» ويقرأ فيهما ماشاء وإن قرأ في الأولى بفاتحة الكتاب، وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب، وقل هو الله أحد تبركا بفعله عليه الصلاة والسلام فهو أفضل» (قال) يعني محمدا (وقال) يعني الذي يريد الحج (اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني) قال في النهاية: وفي بعض النسخ لم يذكر قال الأول، وألحقه بحديث جابر: أي صلى النبي صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة، وقال: أي النبي صلى الله عليه وسلم، والصحيح هو الأول، لأنه هو المثبت في الكتب المتقدمة عن الأساتذة. وقوله (لأن أدائها) أي أداء هذه العبادة تعليل لسؤال التيسير. وقوله (ثم يلي) يريد من أراد الحج (عقيب صلاته) اختلف الرواة في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال ابن عباس: «لي

لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لبى في دبر صلاته ، وإن لبى بعد ما استوث به راحلته جاز ، ولكن الأول أفضل لما روينا

رضى الله عنه : « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته » (قوله والأول أفضل) أى التلبية دبر الصلاة (لما روينا) من أنه عليه الصلاة والسلام « لبى في دبر صلاته » اعلم أنه اختلفت الروايات في إهلاله عليه الصلاة والسلام ، وروايات أنه عليه الصلاة والسلام لبى بعد ما استوت به راحلته أكثر وأصح . في الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام أهل حين استوت به راحلته قائمة » وفي لفظ لمسلم « كان عليه الصلاة والسلام إذا وضع رجله في الغرز وانبعثت به راحلته قائمة أهل من ذى الحليفة » وفي لفظ لمسلم أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما « لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته » مختصرا . وأخرج البخارى عن أنس رضى الله عنه « صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعاً وبذى الحليفة ركعتين ثم بات حتى أصبح فلما ركب راحلته واستوت به أهل » وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم . وأخرجه البخارى أيضا في حديث آخر ، وأخرج مسلم عن ابن عباس وفيه « ثم ركب راحلته ، فلما استوت على البیداء أهل بالحج » فهذه تفيد ما سمعت . وأخرج الترمذى والنسائى عن عبد السلام بن حرب حدثنا نخصيف عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلاة » وقال : حديث حسن غريب لا يعرف أحد رواه غير عبد السلام بن حرب . قال في الإمام : وعبد السلام بن حرب أخرجه له الشيخان وخصيف . قال ابن حبان في كتاب الضعفاء : كان فقيها صالحا إلا أنه كان يخطئ كثيرا ، والإنصاف فيه قبول ما وافق فيه الأثبات ، وترك ما لم يتابع عليه ، وأنا أستخير الله في إدخاله في الثقات ، ولذلك احتج به جماعة من أئمتنا وتركه آخرون . وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن ، فإن أمكن الجمع جمع ، وإلا ترجع ما قبله ، وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود عن ابن إسحاق عن خصيف عن سعيد بن جبیر قال « قلت لابن عباس رضى الله عنهما : عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلاله حين أوجب ، فقال لى لأعلم الناس بذلك إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة ، فمن هناك اختلفوا . خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه ، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب ، فلما استقلت به ناقته أهل . وأدرك ذلك أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعناه حين استقلت به ناقته ، ثم مضى عليه الصلاة والسلام فلما علا على شرف البیداء أهل . وأدرك ذلك أقوام فقالوا : إنما أهل حين علا على شرف البیداء ، وإيم الله لقد أوجب في مصلاه وأهل »

دبر صلاته » وقال ابن عمر « لبى حين استوى على راحلته » وذكر جابر « أنه لبى حين علا البیداء » وابن عمر رضى الله عنهما رد هذا ، فقال : يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم « وإنما لبى حين استوى على راحلته » وروى عن سعيد بن جبیر قال : قلت لابن عباس رضى الله عنهما كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما صح إلا مرة واحدة ، فقال « لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم في دبر صلاته » فسمع ذلك قوم من أصحابه فنقلوا ذلك ، وكان القوم يأتونه أرسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك ، ثم لبى حين علا البیداء ، فسمعه قوم آخرون فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك وإيم الله ما أوجبها إلا في مصلاه » فقلنا : بأن الإتيان بقول ابن عباس أفضل لأنه أكد روايته باليمين ، والإتيان

(فإن كان مفردا بالحج ينوى بتلبيته الحج) لأنه عبادة والأعمال بالنيات (والتلبية أن يقول: لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك) وقوله إن الحمد بكسر الألف لا بفتحها ليكون ابتداء لآية

حين استقلت به ناقته ، وأهل تخين علا على شرف البداء» ورواه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم اهـ . وأنت علمت ما في ابن إسحاق في أوائل الكتاب ، وصحبحنا توثيقه ، وما في خصيف آتفا . وإنما جعله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلما قد يخرج عن لم يسلم من غوائل الجرح . والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الإشكال (قوله فإن كان مفردا نوى بتلبيته الحج) أى إن كان مفردا بالحج نواه ، لأن التبية شرط العبادات ، وإن ذكر بلسانه وقال : نويت الحج وأحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجمع القلب واللسان ، وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته ، فإن اجتمعت فلا ، ولم نعلم الرواة لنسكه عليه الصلاة والسلام فصلا فصلا قط روى واحد منهم أنه سمعه عليه الصلاة والسلام يقول : نويت العمرة ولا الحج (قوله بكسر الهمزة لا بفتحها) يعنى في الوجه الأوجه ، وأما في الجواز فيجوز والكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات ، والفتح على أنه تعليل للتلبية أى لبيك لأن الحمد والنعمة لك والملك ، ولا يخفى أن تعليق الإجابة التى لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة . هذا وإن كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلًا مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم إن العلم نافع ، قال الله تعالى - وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم - وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل . وقول المصنف : إنه صفة الأولى يريد متعلقا به . والكلام في مواضع . الأول : لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى - ثم ارجع البصر كرتين - أى كرات كثيرة وهو ما لزوم النصب كما ترى والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبتك إجابة بعد إجابة إلى مالا نهاية له ، وكأنه من ألْب بالمكان إذا أقام به ، ويعرف بهذا معناها فتكون مصدرا محذوف الزوائد ، والقياسى منه إلْباب ومفرد لبيك لب . وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لبّ على أنه مفرد لبيك ،

بقول ابن عمر جائز . وقوله (وإن كان مفردا بالحج) ظاهر . وقوله (والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك) وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى . واختلفوا في معناه فقليل : مشتق من ألْب الرجل إذا أقام في مكان . فعنى لبيك أقيم على طاعتك إقامة بعد إقامة لأن التلبية ههنا للتكرير ، والتكرير يراد للتكثير . وقيل : مشتق من قولهم : امرأة لبة أى محبة لزوجها فعناه محبتي لك يارب . وقيل : من قولهم دارى تلب دارك أى تواجها فعناه اتجأه إليك مرة بعد أخرى والأول أنسب . وقوله (إن الحمد بكسر الألف لا بفتحها) هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود في صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقوله (ليكون ابتداء) أى غير متعلق بما قبله

(قوله وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى) أقول : الأظهر أن يقال : يجب حذف فعلها للمبالغة ، وإلا فبدونها لا يجب حذف فعلها كقولك ضربت ضربتين . وفي شرح الرضى : ليس وقوعه مثنى من الضوابط التى يعرف بها وجوب حذف فعله سواء كان المراد بالتثنية التكرير كقوله تعالى - فارجع البصر كرتين - أى رجعا كثيرا مكررا ، أو كان لغير التكرير نحو ضربت ضربتين : أى مختلفين ، بل الضابط لوجوب الحذف في هذا وأمثاله إضافته إلى الفاعل أو المفعول . ثم قال العلامة الرضى : لا لبيان النوع احترازا عن قوله تعالى -

إذ الفتحة صفة الأولى ، وهو إجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة (ولا ينبغي أن يخل بشيء من هذه الكلمات)

غير أنه مبني على الكسر لعدم تمكنه هذا هو المشهور فيها . وقيل : ليس هنا إضافة والكاف حرف خطاب ، وإنما حذفت النون لشبه الإضافة . وقيل : مضاف إلا أنه اسم مفرد وأصله لي . قلت ألفه ياء للإضافة إلى الضمير كألف عليك الذي هو اسم فعل ، وألف لدى فردة سيديويه ، بقول الشاعر :

دعوت لما نأني مسورا فلي فلي يدي مسورا

حيث ثبتت الياء مع كون الإضافة إلى ظاهر . الثاني : أنها إجابة فقيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « لما فرغ إبراهيم عليه الصلاة والسلام من بناء البيت قال : رب قد فرغت . فقال : أذن في الناس بالحج . قال : رب وما يبلغ صوتي ؟ قال : أذن وعلى البلاغ . قال : رب كيف أقول ؟ قال : قل : يا أيها الناس كتب عليكم الحج ، حج البيت العتيق ، فسمعه من بين السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيئون من أقصى الأرض يلبون » وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وأخرجه من طريق آخر ،

(لا بناء إذ الفتحة صفة الأولى) قيل : مراده الحقيقة وهي المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية ، وتقديره : ألبى إن الحمد والنعمة لك ، أي وأنا موصوف بهذا القول . وقيل : المراد به التعليل لأنه يكون بتقدير اللام أي لي لأن الحمد ، وفيه بعد ، وقيل : مراده أنه صفة التلبية أي ألبى تلبية هي أن الحمد لك ، وعلى هذا قيل : من كسر الهزمة فقد غم ومن فتحها فقد خص . وقوله (وهو) أي ذكر التلبية (إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام على ما هو المعروف في القصة) وهي ما روى « أن الخليل عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس إلى الحج ، فصعد أباقيس وقال : ألا إن الله تعالى قد أمر ببناء بيت له وقد بني ، ألافحجوه فبلغ الله صوته الناس في أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم ففهم من أجاب مرة ومرتين وأكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون » ويؤيد هذا قوله تعالى - وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا - فالتلبية إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام ولا فرق في ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الشاء والتسبيح والعربي والفارسي . أما على قول أبي حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك في تكبيرة الافتتاح . وفرق محمد بينهما بأن غير الذكر ههنا وهو تقليد الهدى قام مقامه

- مكروا مكرم - وسعى لما سعي - اه كلام الرضى في شرح الكافية (قوله إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أي المفتوح أو ذو الفتحة ، والمراد هو ما في حيزه (قوله وتقديره ألبى أن الحمد والنعمة لك) أقول : نعل استقامته يتضمن التلبية معنى الذكر : أي ألبى ذاakra أن الحمد الخ أو يكونه مفعول ألبى ، والمعنى أجبك بأن الحمد والنعمة لك ، بقى الكلام في كونه صفة للأولى إذ معناه للكلمة الأولى فينبغي أن يكون مراده أنه صفة لما أريد بالكلمة الأولى وهي ياء المتكلم في ألبى تأمل (قوله وقيل المراد به التعليل) أقول : فيكون مجازا ، والعلاقة الاحتياج وعدم الاستقلال ، فإن الصفة كما أنها محتاجة إلى الموصوف كذلك التعليل بالنسبة إلى المعلل ولا بعد فيه ، بل هذا المني أقرب من غيره فليتأمل (قوله وقيل مراده أنه صفة التلبية : أي ألبى تلبية هي أن الحمد لك) أقول : التلبية مضاف إلى ضمير الخطاب فكيف تكون النكرة صفة للمعرفة (قوله وهو : أي ذكر التلبية إجابة لدعوة الخليل صلى الله عليه وسلم) أقول : ولك أن تقول كيف يحاج الخليل عليه الصلاة والسلام بلبيك اللهم الخ ، فإنه لا يحاج به غير الله تعالى ؟ والجواب أن المراد إجابة لدعوة الله تعالى الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الخليل فتأمل (قال المصنف : إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أي متعلق بها محتاج إليها فإن التعليل محتاج إلى المعلل .

لأنه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه (ولو زاد فيها جاز) خلافا للشافعي رحمه الله في رواية الربيع رحمه الله عنه . هو اعتبره بالأذان والتشهد من حيث أنه ذكر منظوم . ولنا أن أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم زادوا على المأثور ، ولأن المقصود الثناء ، وإظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة

وأخرجه غيره بألفاظ تزيد وتنقص . وأخرج الأزرقى في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام : « لما أمر إبراهيم أن يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته » الحديث . وأخرج عن مجاهد « قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال : يا أيها الناس أجيئوا ربكم فقالوا : لبيك اللهم لبيك . قال : فن حج البيت اليوم فهو ممن أجاب إبراهيم يومئذ » (قوله لأنه هو المنقول باتفاق الرواة) قيل : لا اتفاق بينهم . فقد أخرج البخارى حديث التلبية عن عائشة رضي الله عنها قالت « إني لأعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لأشريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك ولم تذكر ما بعده » وأخرج النسائي عن عبد الله بن مسعود مثله . وأما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال « وكان ابن عمر رضي الله عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك ، والخير بيدك والرغبة إليك والعمل » (قوله أن أجلاء الصحابة كابن مسعود الخ) ذكرنا زيادة ابن عمر آنفاً وأخرجها مسلم من قول عمر أيضاً . وزيادة ابن مسعود في مسند إسحاق بن راهويه في حديث فيه طول وفي آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته « فقال : لبيك عدد التراب » وما سمعته قبل ذلك ولا بعده ، وزيادة أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان من تلبية النبي صلى الله عليه وسلم : لبيك إله الخلق لبيك » ورواه الحاكم وصححه . وروى ابن سعد في الطبقات عن مسلم بن أبي مسلم قال « سمعت الحسن بن علي رضي الله عنهما يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن » وأسند الشافعي رحمه الله عن مجاهد رسلاً « كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك » وساق المشهور . قال « حتى إذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ما هو فيه زاد فيها لبيك ، إن العيش عيش الآخرة » قال ابن جريج : وحسبت أن ذلك يوم عرفة . وتقدم في حديث جابر الطويل ما يفيد أنهم زادوا بمسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئاً . وأخرج أبو داود عنه قال « أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة وقال : والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام . والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلا

فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة ، وبهذا فرق أبو يوسف أيضاً بين الصلاة والتلبية ، ولكن العربية أفضل . وقوله (فلا ينقص عنه) قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل : لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلاة . فن قال : يصير به شارعا في الصلاة قال : يصير به محرم ، ومن قال : لا فلا . وقوله (ولو زاد فيها جاز) ظاهر . وقوله (زادوا على المأثور) قال عبد الله بن مسعود : أجهل الناس أم طال بهم العهد ؟ لبيك عدد التراب لبيك ، وأراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزادوا في رواية « لبيك حقاً حقاً تعبدوا ورقاً لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك إله الخلق لبيك لبيك والرغبة إليك لبيك لبيك من عبد آبق لبيك » . وقوله (لأن المقصود الثناء) ظاهر . والجواب عن التشهد والأذان أن التشهد في تعليمه زيادة التأكيد . قال ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن » فالزيادة تخل به ، بخلاف التلبية لأنها للثناء من غير تأكيد في تعليم نظمها فلا تخل بها الزيادة ، والأذان للإعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى لإعلاما غيرها ، وليس في المسألة كبير خلاف فإنه جعل المنقول

عليه . قال (وإذا لم يقرأ) يعني إذا نوى لأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله « اللهم إني أريد الحج » (ولا يصير شارعا في الإحرام بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية)

يقول لم شيئا « فقد صرح بتقريره وهو أحد الأدلة ، بخلاف التشهد لأنه في حرمة الصلاة ، والصلاة يتقيد فيها بالوارد لأنها لم تجعل شرعا كحالة عدمها ، ولذا قلنا يكره تكراره بعينه حتى إذا كان التشهد الثاني قلنا لا تكرر الزيادة . بالمأثور لأنه أطلق فيه من قبل الشارع نظرا إلى فراغ أعمالها (قوله وإذا لم يقرأ) لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه القاعدة من اعتباره في رواية الفقه ، وذلك لأنه يصير محرما بكل ثناء وتسبيح في ظاهر المذهب وإن كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وإن كان يحسن العربية . والفرق لهما بين افتتاح الإحرام وافتتاح الصلاة المذكور في الكتاب ، والأخرى يحرك لسانه مع النية ، وفي المحيط : تحريك لسانه مستحب كما في الصلاة ، وظاهر كلام غيره أنه شرط ، ونص محمد على أنه شرط . وأما في حق القراءة في الصلاة فاختلغا فيه ، والأصح لا يلزمه التحريك (قوله إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله « اللهم إني أريد الحج ») قد يقال : لا حاجة إلى استنباط هذه الإشارة الخفية بل قد ذكرها نصا ، فإن نظم الكتاب هكذا : ثم يلي عقيب صلاته فإن كان مفردا نوى بتلييته بالحج ثم ذكر صورة التلبية . ثم قال : فإذا لم يقرأ فقد أحرم فلا يشكل أن المفهوم إذا لم يقرأ التلبية المذكورة وهي المقرنة بنية الحج فقد أحرم بالحج . ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى أنه عند النية والتلبية يصير محرما ، أما أن الإحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخرة فلا . وذكر حسام الدين الشهيد : أنه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما في الصلاة بالنية لكن عند التكبير ، ثم لم يذكر سوى أن بنية مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعا في الحج . وكان من المهم ذكر أنه هل يسقط بذلك فريضة الحج أم لا بد فيه من التعيين ١٠ والمذهب أنه يسقط الفرض بإطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل ، فإنه يكون نفلا وإن كان لم يحج الفرض بعد . وعند الشافعي : إذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام يقع عن حجة الإسلام لما روى « أنه عليه الصلاة سمع شخصا يقول : لبيك عن شبرمة فقال : أحججت عن نفسك أو معناه ؟ قال : لا ، قال : حج عن نفسك ثم عن شبرمة » . قلنا : غاية ما يفيد وجوب أن يفعل ذلك ، ومقتضاه ثبوت الإثم بتركه لا تحوله بنفسه إلى غير المنوى من غير قصد إليه ، فالقول به إثبات بلا دليل ، بخلاف قولنا مثله في رمضان ، لأن رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا إلى مطلق نية الصوم لتتميز العبادة عن العادة ، فإذا وجدت انصرف إلى

أفضل في رواية . قال في شرح الوجيز : لا تستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكون مكروها ، ونحن لا ننكر هذا ، كذا في الأسرار . قال (وإذا لم يقرأ) من أراد الإحرام إذا نوى ولبي فقد أحرم ولا يصير شارعا لا بمجرد التلبية ، ولا بمجرد النية . أما الأول فلأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أن القدوري لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها في قوله : اللهم إني أريد الحج ، وأما الثاني فلأنه عقد على الأداء أى على أداء عبادة تشتمل على أركان مختلفة ، وكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كان تلبية أو غيرها عربيا أو غيره في المشهور كما ذكرنا ، أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى ، فإنه يقوم مقامه في حصول المقصود وهو إظهار الإجابة للدعوة . وقال الشافعي في أحد قوليه : يصير شارعا بمجرد النية لأنه التزام

(١) (قوله فلا يشكل) هكذا هو في النسخ بالكاف واللام ، والكلام عليه مستقيم : أى لا يلتبس ولا يفتى ، ولا حاجة إلى إصلاح الفعل يشك بإسقاط اللام كما وقع في بعض النسخ كتبه مصححه .

خلافاً للشافعي رحمه الله لأنه عقد على الأداء فلا بد من ذكر كما في تحريم الصلاة ، ويصير شارحاً بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت أو عربية ، هذا هو المشهور عن أصحابنا رحمهم الله تعالى . والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما أن باب الحج أوسع من باب الصلاة ، حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذلك غير التلبية وغير العربية . قال (ويتق ما نهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال) والأصل فيه قوله تعالى - فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فهذا نهى بصيغة النفي .

المشروع في الوقت ، بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه ، فلم يشابهه جاز عن الفرض بالإطلاق ولأنه الظاهر من حال المسلم خصوصاً في مثل هذه العبادة المشق تحصيلها ، والمطلق يحتل كلا من الخصوصية فصرّفناه إلى بعض محتملاته بدلالة الحال ، وللمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل ، وأيضاً فالدلالة تعتبر عند عدم معارضة الصريح ، والمعارضة ثابتة حيث صرح بالصد وهو النفل بخلاف صورة الإطلاق إذ لا منافاة بين الأخص والأعم .

[فروع] إذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز ، وعليه التعمين قبل أن يشرع في الأفعال ، والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال «أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه عليه الصلاة والسلام» الحديث مر في حديث جابر الطويل ، فإن لم يعين حتى طاف شوطاً واحداً كان إحرامه للعمرة ، وكذا إذا أحصر قبل الأفعال والتعمين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاء ما لا قضاء حجه ، وكذا إذا جامع فأفسد ووجب عليه المضى في الفاسد فإنما يجب عليه المضى في عمرة ، ولو أحرم مبهما ثم أحرم ثانياً بحجة فالأول لعمرة أو بعمرة فالأول لحجة ، ولو لم ينو بالثاني أيضاً شيئاً كان قارناً ، وإن عين شيئاً ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطاً ليخرج عن العهدة بيقين ، ولا يكون قارناً ، فإن أحصر تحلل بدم واحد ويقضى حجة وعمرة ، وإن جامع مضى فيهما ويقضيهما إن شاء جمع ، وإن شاء فرق ، وإن أحرم بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان . وفي الاستحسان حجة وعمرة حملاً لأمره على المسنون والمعروف وهو القران ، بخلاف ما قبله إذ لم يعلم أن إحرامه كان بشيئين . وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله : خرج يريد الحج فأحرم لا ينوي شيئاً فهو حج بناء على جواز أداء العبادات بنية سابقة ، ولو أحرم نذراً ونفلاً كان نفلاً أو نوى فرضاً وتطوعاً كان تطوعاً عنده وكذا عند أبي يوسف في الأصح ، ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة أو على القلب فهو محرم بما نوى لا بما جرى على لسانه ، ولو لبى بحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارناً (قوله خلافاً للشافعي رحمه الله)

الكف عن ارتكاب المحظورات ، وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم . والجواب : إنما لا نسلم أنه في الإحرام التزم الكف ، بل التزم أداء الأفعال والكف ضمنى لأنه من محظورات الحج ، بخلاف الصوم فإن الكف فيه ركن فكان التزامه قصدياً . وقوله (ويتق ما نهى الله) ظاهر . وقوله (فهذا نهى بصيغة النفي) إنما قاله لئلا يلزم الخلف في كلام الشارع لوجوده من بعض ، وإنما قال بحضرة النساء لأن ذكر الجماع بغير حضرتهن ليس من الرفث ، روى عن ابن عباس أنه أنشد في إحرامه :

وهن يمشين بنا هميسا
إن يصدق الطير نلتك لميسا

(قال المصنف : فارسية كانت أو عربية) أقول : التأنيث لكون الذكر في معنى العبارة (قال المصنف : والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما) أقول : أي في مجموع ما ذكر لاني كل واحد ، فإن محمداً لا يحتاج إلى الفرق في غير التلبية بالعربية .

والرفث الجماع أو الكلام الفاحش ، أو ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الإحرام أشد حزمة ، والجدال أن يجادل رفيقه ، وقيل : مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيره (ولا يقتل صيدا) لقوله تعالى - لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم -

في أحد قوله . وروى عن أبي يوسف رحمه الله كقوله قياسا على الصوم بجامع أنها عبادة كُف عن المحظورات فتكفي النية لالتزامها . وقسنا نحن على الصلاة لأنه التزام أفعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه . فلا بد من ذكر يفتح به أو بما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته . وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى - فمن فرض فيهن الحج - قال : فرض الحج الإهلال ؛ وقال ابن عمر رضي الله عنهما : التلبية . وقول ابن مبرد رضي الله عنه : الإحرام لا ينافي قولهما كيف وقد ثبت عنه أنه التلبية ، كقول ابن عمر رواه ابن أبي شيبة ، وعن عائشة « لا إحرام إلا لمن أهل أولي » إلا أن مقتضى بعض هذه الأدلة تعيين التلبية حتى لا يصير محرما بتقليد الهدى وهو القول الأخير للشافعي رحمه الله ، لكن ثمة آثار أخرى تدل على أن به مع النية يصير محرما تأتي في موضعها إن شاء الله تعالى ، فلا استدلال بهذه على عدم صحة الاكتفاء بالنية صحيح ، ثم إذا لم يصر على النبي المعلم للخيرات صلى الله عليه وسلم ودعا بما شاء ، لما روى عن القاسم بن محمد أنه قال : يستحب للرجل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التلبية . رواه أبو داود والدارقطني . ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كي لا يضعف ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعدها إلا أنه يخفض صوته إذا صلى عليه صلى الله عليه وسلم . وعن خزيمه بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان إذا فرغ من التلبية سأل رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار » رواه الدارقطني . واستحب بعضهم أن يقول بعدها : اللهم أعني على أداء فرض الحج وتقبله مني ، واجعلني من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم ، اللهم قد أحرم لك شعري وبشري ودمي ونحي وعظامي (قوله والرفث الجماع) قال الله تعالى - أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - (أو ذكر الجماع) ودواعيه (بحضرة النساء) فإن لم يكن بحضرتين لا يكون رفثا ، روى أن ابن عباس رضي الله عنهما أنشد :

وهن يمشين بنا هميسا
إن يصدق الطير نذك لميسا

فقيل له : أنرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث بحضرة النساء . وقال أبو هريرة رضي الله عنه : كنا ننشد الأشعار في حالة الإحرام فقيل له : ماذا ؟ فقال مثل قول القائل :

قامت تريك رهبة أن تهضما
ساقا بخنداة وكعبا أدرما

والبخنداة من النساء التامة ، والدرم في الكعب أن يواريه اللحم فلا يكون له نتوء ظاهر (قوله وهي في حالة الإحرام أشد) فإنها حالة يحرم فيها كثير من المباحات المقوية للنفس فكيف بالحرمان الأصلية (قوله والجدال أن يجادل رفيقه) وهو المنازعة والسباب ، وقيل : جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيره . وقيل : التفاجر بذكر آبائهم حتى ربما أفضى إلى الحرب (قوله ولا يقتل صيدا الخ) يحرم بالإحرام أمور : الأول الجماع ودواعيه .

فقيل له أنرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما كان بحضرة النساء . ومعنى قوله تعالى - لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم -

(قال المصنف : والفسوق المعاصي) أقول : تفسير الفسوق يشعر أن يكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم ، إلا أن المناسب من حيث اللفظ والمعنى أن يكون مصدرا كالدخول .

- ٤٤٠ -

(ولا يشير إليه ولا يدل عليه) لحديث أبي قتادة رضى الله عنه «أنه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه : هل أشركم ؟ هل دلتم ؟ هل أعنتم ؟ فقالوا : لا ، فقال : إذا فكلوا» ولأنه إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين قال (ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين إلا أن لا يجد نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين) لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام «نهى أن يلبس المحرم هذه الأشياء» وقال في آخره «ولا خفين إلا أن لا يجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين»

الثاني : إزالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتنورا من أى مكان كان الرأس والوجه والإبط والعانة وغيرها ، الثالث : لبس المخيط على وجهه لبس المخيط إلا المكعب فيدخل الخف ويخرج القميص إذا اتشح به على ما سيأتى . الرابع : التطيب . الخامس : قلم الأظفار . السادس : الاصطياد في البر لما يؤكل لحمه وما لا يؤكل . السابع : الادتهان على ما يذكر من تفصيله (قوله لحديث أبي قتادة) أخرج الستة في كتبهم عن أبي قتادة رضى الله عنه «أنهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم ، وبعضهم ليس بمحرم ، قال أبو قتادة : فرأيت حمار وحش فركبت فرسى وأخذت الرمح فاستعنتهم فأبوا أن يعينوني ، فاختلفت سوطا من بعضهم وشدت على الحمار فأصبتها فأكلوا منه واستبقوا . قال : فسئل عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا لا ، قال : فكلوا ما بقي من لحمها» وفي لفظ لمسلم «هل أشركتم هل أعنتم ؟ قالوا لا ، قال : فكلوا» وفيه دلالة نذكرها في جزاء الصيد إن شاء الله تعالى (قوله لما روى) أخرج الستة عن ابن عمر رضى الله عنهما «قال رجل : يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام ؟ قال : لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمام ولا البرانس ولا الخفاف ، إلا أن يكون أحد ليس له نعلان فليلبس الخفين ، وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس» زادوا إلا مسلما وابن ماجه «ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين» قيل : قوله ولا تنتقب المرأة الحرام مدرج من قول ابن عمر رضى الله عنهما . ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر إلى الاختلاف في رفعه ووقفه فإن بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قاصح ، إذ قد يفتى الراوى بما يرويه من غير أن يسنده أحيانا مع أن هنا قرينة على الرفع ، وهى أنه ورد أفراد النهى عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما . أخرج أبو داود عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين» ولأنه قد جاء النهى عنهما في صدر الحديث . أخرج أبو داود بالإسناد المذكور أيضا «أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم ينهى النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ، وتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو سراويل أو حلى أو قميص أو خف» قال المنذرى : رجاله رجال

لا تقتلوا الصيد وأنتم محرمون . وقوله (ولا يشير إليه) الإشارة تقتضى الحضرة ، والدلالة تقتضى الغيبة . وقوله (ولأنه) أى المذكور من الإشارة ، والدلالة والإعانة (إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين) وهو حرام . وقوله (ولا يلبس قميصا) ظاهر .

والكعب هنا المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك دون الناقى فيما روى هشام عن محمد رحمه الله . قال (ولا يغطى وجهه ولا رأسه) وقال الشافعى رحمه الله تعالى : يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه الصلاة والسلام « لإحرام الرجل فى رأسه وإحرام المرأة فى وجهها » . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تخمروا وجهه ولا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » قاله فى محرم توفى ،

الصحيحين ما خلا ابن إسحاق اه . وأنت علمت أن ابن إسحاق حجة (قوله والكعب هنا) قيد بالظرف لأنه فى الطهارة يراد به العظم الناقى ولم يذكر هذا فى الحديث لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناقى حمل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ : يجوز للمحرم لبس المكعب لأن الباقي من الخلف بعد القطع كذلك مكعب ، ولا يلبس الجوربين ولا البرنس ، لكنهم أطلقوا جواز لبسه ، ومقتضى المذكور فى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لإحرام الرجل فى رأسه وإحرام المرأة فى وجهها ») رواه الدارقطنى والبيهقى موقوفا على ابن عمر ، وقول الصحابى عندنا حجة إذا لم يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالرأى . واستدل الشافعى أيضا بما أسنده من حديث إبراهيم بن أبي خرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى الذى وقص : خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه » . وإبراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم . وأخرج الدارقطنى فى العلل عن ابن أبي ذئب عن الزهرى عن أبان بن عثمان بن عفان عن عثمان رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخمّر وجهه وهو محرم » قال : والصواب أنه موقوف ، وروى مالك فى الموطأ عن القاسم بن محمد قال : أخبرنى القرافصة بن عمير الحنفى أنه رأى عثمان بن عفان رضى الله عنه بالعرج يغطى وجهه وهو محرم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرج مسلم والنسائى وابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رجلا وقصته راحلته ، وفى رواية : فأقصته وهو محرم فات ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » أفاد أن للإحرام أثرا فى عدم تغطية الوجه وإن كان أصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطى وجهه للدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى ، ورواه الباقر ولم يدكروا فيه الوجه ، فلذا قال الحاكم : فيه تصحيح فإن الثقات من أصحاب عمر وبن دينار على روايته عنه « ولا تغطوا رأسه » وهو المحفوظ . ودفع بأن الرجوع إلى مسلم والنسائى أولى منه إلى الحاكم ، فإنه كان بهم رحمه الله كثيرا ، وكيف يقع التصحيح ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ، ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهى رواية فى مسلم ، لكن فى الرواية الأخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوى ، فيقدم على معارضه من مروى الشافعى ، لأنه أثبت سنداً ، وفى فتاوى قاضيه خان : لا بأس بأن يضع يده على أنفه ، ولا يغطى فاه ولا ذقنه ولا عارضه ، فيجب حمل التغطية المروية عن ذكرنا من الصحابة على مثله ،

وقوله (قاله فى محرم توفى) هو الأعرابى الذى وقصته ناقته فى أخافيق الجرذان وهو محرم فات والوقص كسر العنق والأخافيق شقوق فى الأرض ، والجرذان جمع جرذ وهو ضرب من الفأر . فإن قيل : كيف يتمسك أصحابنا بهذا الحديث ، ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث فى محرم يموت فى إحرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافاً للشافعى ، وهو يتمسك هناك بهذا الحديث . أجيب : بأن الحديث فيه دلالة على أن للإحرام تأثيرا فى ترك تغطية الرأس والوجه ، فإنه عليه الصلاة والسلام علل لترك التغطية بأنه يبعث ملبيا . والحجة لنا فى تغطية رأس المحرم ووجهه إذا مات ما روى عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم مات فقال : خمروا رأسه ووجهه

ولأن المرأة لا تغطي وجهها مع أن في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الأولى . وفائدة ما روى الفرق في تغطية الرأس . قال (ولا يمسه طيبا) لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل » (وكذا لا يدّهن) لما روي (ولا يخلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى - ولا تحلقوا رءوسكم - الآية (ولا يقص من لحيته) لأنه في معنى الحلق ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفت . قال (ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفور) لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس » قال (إلا أن يكون غسिला لا ينفض)

يعنى على أنه صلى الله عليه وسلم إنما كان يغطي أنفه بيده فوارت بعض أجزائه إطلاقا لاسم الكل على الجزء جمعا (قوله وفائدة ما روى الفرق) بين الرجل والمرأة (في تغطية الرأس) أى إحرامه في رأسه فيكشفه وإحرامها في وجهها فتكشفه ، في جانبها قيد فقط مراد ، وفي جانبها معنى لفظ أيضا مراد . وحديث « الحاج الشعث التفل » قدمناه من رواية عمر رضى الله عنه مما أخرج البزار ، والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده ، فأفاد منع الادّهان ، ولذا قال : وكذا لا يدّهن لما رويناه ، والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم » الخ) تقدم في ضمن الحديث الطويل قريبا (قوله إلا أن يكون غسिला لا ينفض) أى لا تظهر له رائحة عن محمد ، وهو المناسب لتعليل المصنف بأن المنع للرائحة لا للون ، ألا ترى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لأنه ليس له رائحة طيبة ، ولأنما فيه الزينة والإحرام لا يمنعها حتى قالوا : يجوز للمحرمة أن تتحلّى بأنواع الحلّى وتلبس الحرير ، وهو موافق لما قدمناه من حديث أبي داود ، بخلاف المعتدة لأنها منبهة عن الزينة ، وعن محمد أيضا أن معناه أن لا يتعدى منه الصبغ ، وكلا التفسيرين صحيح ، وقد وقع الاستثناء في نص حديث ابن عباس في البخارى في قوله إلا المزعفرات التي تردع الجلد ١ وقال الطحاوى : حدثنا فهد وساقه إلى ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تلبسوا ثوبا مسه ورس »

ولا تشبهه باليهود . ولقائل أن يقول : لو كان للإحرام تأثير في ترك تغطية الرأس والوجه لما أمر بتخميمهما . وقوله (ولأن المرأة لا تغطي وجهها) ظاهر . وقوله (وفائدة ما روى) يعنى لإحرام الرجل في رأسه ، وإحرام المرأة في وجهها (الفرق في تغطية الرأس) يعنى الفرق بين إحرام الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس ، ولا يجوز للرجل ذلك لأن يغطي الرجل وجهه في الإحرام . وقوله (ولا يمسه طيبا) الطيب ما له رائحة طيبة (لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل ») والشعث بالكسر نعت ، وبالفتح مصدر : وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة (وكذا لا يدّهن لما رويناه) يعنى « الحاج الشعث التفل » . قال (ولا يخلق رأسه) المحرم لا يخلق شعره مطلقا (لقوله تعالى - ولا تحلقوا رءوسكم - الآية) وهو بعبارته ينهى عن حلق الرأس ، وبدلالته عن حلق شعر البدن لأن شعر الرأس مستحق الأمن عن الإزالة لكونه ناميا يحصل الارتفاق بإزالته ، وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة . وقوله (ولا يقص من لحيته) ظاهر . وقوله (قضاء التفت) يعنى إزالة الوسخ ، والورس صبغ أصفر ، وقيل : نبت طيب الرائحة ، وفي القانون الورس شيء أحمر قاني يشبه صمغ الزعفران وهو محبوب من العين . وقوله (لا ينفض) أى لا يوجد منه رائحة الورس والزعفران والعصفور ، وعن محمد أن لا يتعدى أثر الصبغ إلى غيره أو لا تفوح منه رائحة الطيب . والثاني : مختار

(١) قوله (تردع الجلد) تردع من الردع وهو الطبخ بطيب أو زعفران أو غيره . وفي نهاية ابن الأثير : المزعفرات التي تردع على الجلد : أى تنفض صبغها عليه . والعين في هذه المادة مهملة كما في كتب الحديث واللغة وإعجامها كما وقع في بعض النسخ تحريف كتبه مصححه .

لأن المنع للطيب لاللون . وقال الشافعي رحمه الله : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له . ولنا أن له رائحة طيبة . قال (ولا بأس بأن يغتسل ويدخل الحمام)

ولا زعفران إلا أن يكون غسلاً . يعني في الإحرام . قال ابن أبي عمران . ورأيت يحيى بن معين يتعجب من الحماني أن يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن : هذا جندى ، ثم ذهب من فوره فجاء بأصله فخرج هذا الحديث عن أبي معاوية كما ذكر الحماني فكتبه عنه يحيى بن معين . قال : وقد روى ذلك عن جماعة من المتقدمين ، ثم أخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي إطلاقه في الغسيل (قوله ولنا أن له رائحة طيبة) فبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أولاً فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يتحنى المحرم لأن الحناء طيب ومذهبنا مذهب عائشة رضي الله عنها في هذا . ثم النص ورد بمنع المورس على ما قدمنا وهو دون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى ، لكن تقدم في حديث أبي داود قوله عليه الصلاة والسلام « ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر » الخ وكذا حديث ابن عباس رضي الله عنه حيث قال « فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع الجلد » قلنا : أما الثاني فقد ثبت تخصيصه فإنه قد ثبت منع المورس فيمنع المعصفر بدلالته أى بفحواه ، بل التحقيق أنه لا تخصيص إذ لا تعارض أصلاً لأن النص لا يفيد أكثر من أن النهي كان وقع عن المزعفرة التي تردع وسكت عن غيرها ، وذلك أن قوله لم ينه إلا عن المزعفرة التي تردع : إنما هو قول الراوى حكاية عن الحال وهو صادق إذا كان الواقع منه عليه الصلاة والسلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بأن لم يكن المثير للجواب إلا في المزعفر ، وليس في هذا أنه صرح بإطلاق غيره فيكون حينئذ نص المورس ، وفحواه في المعصفر خالين عن المعارض وليس تخصيصاً أيضاً . وأما الأول ففي موطن ما لك « أن عمر رضي الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوباً مصبوغاً وهو محرم ، فقال : ما هذا الثوب المصبوغ ياطلحة ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنما هو مدر ، فقال عمر رضي الله عنه : أيها الرهط إنكم أئمة يقتدى بكم الناس ، فلو أن رجلاً جاهلاً رأى هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الإحرام فلا تلبسوا أيها الرهط شيئاً من هذه الثياب المصبغة » اهـ . فإن صبح كونه بمحض من الصحابة أفاد منع المتنازع فيه وغيره ، ثم يخرج الأزرق ونحوه بالإجماع عليه ، ويبقى المتنازع فيه داخل في المنع . والجواب المحقق إن شاء الله سبحانه أن نقول : ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فإن المرفوع صريحاً هو قوله « سمعته ينهى عن كذا » وقوله « ولتلبس » بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفاً على ينهى لكمال الانفصال بين الخبر والإنشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر

المصنف لأنه قال (لأن المنع للطيب لاللون) واعتراض على المروى عن القدورى وهو ينفذ على بناء الفاعل لأنهم يقولون نفذت الثوب أنفضه نفذاً إذا حركته ليسقط ما عليه ، والثوب ليس بنافذ وأنكر هذه الرواية وقيل : بل هي على بناء المفعول ، ولئن كانت كان إسناداً مجازياً (وقال الشافعي : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له) فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو المورس والزعفران يليق به ، وقلنا حديث المورس دليل في العصفر بالأولية لأنه فوق المورس في طيب الرائحة ، وهو مذهب عائشة . وقوله (ولا بأس بأن يغتسل)

(قوله المصنف لأن المنع للطيب لاللون) أقول : فإن قلت : ما يقول المصنف في تفسير محمد النفس بأن لا يتعدى الخ فإن قوله لاللون يخالفه قلنا له ليدعى أن المقصود من نفي التعدي نفي أن تفوح الرائحة ، فإنه إذا لم يتمد لونه لا تفوح رائحته فليتأمل . (قوله بل هي على بناء المفعول) أقول : فيه بحث (قوله كان إسناداً مجازياً) أقول : كقولك أقدمى بلدك حتى لي على فلان على ما حقق في كتب البلاغة .

لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم (و) لا بأس بأن (يستظل بالبيت والمحمل) وقال مالك : يكره أن يستظل بالفسطاط وما أشبه ذلك ، لأنه يشبه تغطية الرأس . ولنا أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان يضرب له

رضى الله عنهما فتخلوا تلك الدلالة عن المعارض العريخ ، أعنى منطوق المورس ومفهومه الموافق ، فيجب العمل به (قوله لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم) أسند الشافعى رحمه الله إلى عمر رضى الله عنه أنه قال ليعلى ابن أمية « اصبب على رأسى . فقلت : أمير المؤمنين أعلم . فقال : والله ما يزيد الماء الشعر إلا شعنا ، فسمى الله ثم أفاض على رأسه » ورواه مالك في الموطأ بمعناه . وفي الصحيحين ما يغنى عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين « أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء ، فقال ابن عباس : يغتسل المحرم ، وقال المسور : لا يغتسل ، فأرسله ابن عباس إلى أبي أيوب الأنصارى رضى الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب ، قال : فسلمت عليه فقال : من هذا ؟ قلت : أنا عبد الله بن حنين أرسلنى إليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم ؟ قال : فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأ حتى بدا لى رأسه ثم قال لإنسان يصب عليه : اصبب فصب على رأسه ، ثم حرك أبو أيوب رضى الله عنه رأسه بيديه ، فأقبل بهما وأدبر ثم قال هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم يفعل » والإجماع على وجوب اغتسال المحرم من الجنابة ، ومن المستحب الاغتسال لدخول مكة مطلقا ، وإنما كره مالك رحمه الله أن يغيب رأسه في الماء لتوهم التغطية وقتل القمل ، فإن فعل أطمع . ويجوز للمحرم أن يكتحل بما لا طيب فيه ويجير الكسر ويعصبه وينزع الضرس ويختن ويلبس الخاتم ، ويكره تعصيب رأسه ، ولو عصبه يوما أو ليلة فعليه صدقة ، ولا شئ عليه لو عصب غيره من بدنه لعة أو لغير علة لكنه يكره بلا علة (قوله وقال مالك رحمه الله : يكره أن يستظل) وبه قال أحمد رحمه الله ، ويقولنا قال الشافعى رحمه الله ، وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضى الله عنه « أنه كان يضرب له فسطاط » فى مسند ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال « رأيت عثمان رضى الله عنه بالأبطح وإن فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة » اهـ . ذكره فى باب المحرم يحمل السلاح ، والظاهر أن الفسطاط إنما يضرب للاستئلال . واستدل أيضا بحديث أم الحصين فى مسلم « حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرأيت أسامة وبلالا وأحدهما أخذ بخطام ناقته رسول الله صلى الله عليه وسلم ورافع ثوبه يستتره من الحر حتى رمى جمره العقبة » الحديث . وفى لفظ مسلم « والآخرا رافع ثوبه على رأس النبى صلى الله عليه وسلم يستره من الشمس » ودفع بتجويز كون هذا الراى فى قوله « حتى رمى جمره العقبة » كان فى غير يوم النحر فى اليوم الثانى أو الثالث . فيكون بعد إحلاله ، اللهم إلا أن يثبت من ألفاظه جمره العقبة يوم النحر ، وحينئذ يبعد ويكون منقطعاً باطنا ، وإن كان السند صحيحا من جهة أن رميا يوم النحر يكون أول النهار فى وقت لا يحتاج فيه إلى تظليل ، فالأحسن الاستدلال بما فى الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه « فأمر بقبة من

ظاهر . والهميان معروف وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير . وسئلت عائشة رضى الله عنها : هل يلبس المحرم الهميان ؟ فقالت : استوثق فى نفقتك بما شئت ، ولأنه ليس فى معنى لبس الخيط والمنهى عنه الاستمتاع بلبس الخيط . ونوقض بشد الإزار والرداء بحبل أو غيره فإنه مكروه بالإجماع ، وليس فى معنى لبس الخيط ، وبما إذا عصب العصابة على رأسه فإنه مكروه ، فلو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة ، وليس فى معنى لبس الخيط . وأجيب على الأول : بأن الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه ، وهو ما روى « أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا

مسطاط في إحرامه ولأنه لا يمس بدنه فأشبه البيت ، ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته ، إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لأنه استظل (و) لا بأس بأن (يشد في وسطه الهميان) وقال مالك رحمه الله : يكره إذا كان فيه نفقة غيره لأنه لا ضرورة . ولنا أنه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان (ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي) لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل هوام الرأس . قال (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا أو هبط واديا أو لقي ركبا وبالأشجار) لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون

شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال « فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزلها » الحديث ، ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة . وروى ابن أبي شيبه : حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال « خرجت مع عمر رضي الله عنه فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به » يعني وهو محرم . (قوله : إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه) يفيد أنه إن كان يصيب يكره ، وهذا لأن التغطية بالمماسه يقال لمن جلس في خيمة ونزع ماعلى رأسه جلس مكشوف الرأس ، وعلى هذا قالوا : لا يكره له أن يحمل نحو الطبق والإجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها ، لأنها تغطي عادة فيلزم بها الجزاء (قوله) ولنا أنه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان (قد يقال : الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الإزار والرداء بجبل أو غيره إجماعا ، وكذا عقده والهميان حينئذ من هذا القبيل . قلنا : ذلك بنص خاص سببه شبهه حينئذ بالمخيط من جهة أنه لا يحتاج إلى حفظه ، وعن ذلك كره تحليل الرداء أيضا ، وليس في شد الهميان هذا المعنى لأنه يشد تحت الإزار عادة ، وأما عصب العصابة على رأسه وإنما كره تعصيب رأسه ولزمه إذا دام يوما كفارة للتغليظ وقالوا : لا يكره شد المنطقة والسيوف والسلاح والتختم ، وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الرأس من بدنه إنما هو لكونه نوع عبث (قوله لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل هوام الرأس) فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبي حنيفة رحمه الله إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة ملتذة وإن لم تكن ذكية ، وفي قول أبي يوسف رحمه الله : عليه صدقة لأنه ليس بطيب ، بل هو كالأشنان يغسل به الرأس ، ولكنه يقتل الهوام (قوله كانوا يلبون الخ) في مصنف ابن أبي شيبه : حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن خيثمة قال : كانوا يستحبون التلبية عند الصلوة ، وإذا استقلت بالرجل راحلته ، وإذا صعد شرفا أو هبط واديا ، وإذا لقي بعضهم بعضا ، وبالأشجار . ثم المذكور في ظاهر الرواية في أدبار الصلوات من غير تخصيص كما هو النص وعليه مشي في البدائع فقال : فرائض كانت أونوافل ، وخصه الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوائت فأجراها مجرى التكبير في أيام التشريق ، وعزى إلى ابن ناجية في فوائده عن جابر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره إذا لقي ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة » وذكره الشيخ تقي الدين في الإمام ولم يعزه . وذكر

قد شد فوق إزاره حبلا ، فقال : ألق هذا الحبل ويلك » وعن الثاني : بأن لزوم الصدقة إنما هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والحرم ممنوع من ذلك إلا أن ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة . وقوله (لأنه نوع طيب ولأنه يقتل هوام الرأس) قيل : لوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبي حنيفة ، إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة وإن لم تكن ذكية ، وفي قول أبي يوسف عليه صدقة لأنه ليس بطيب بل هو كالأشنان ولكنه يقتل الهوام . قال (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا) المحرم يكثر التلبية في خمسة أوقات على ما ذكره في الكتاب ، وزاد الأعمش عن خيثمة سادسا وهو ما إذا استعطف الرجل راحلته ،

في هذه الأحوال ، والتلبية في الإحرام على مثال التكبير في الصلاة ، فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال (ويرفع صوته بالتلبية) لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الحجّ العج والثج » فالعج رفع الصوت بالتلبية ، والثج إسالة الدم .

في النهاية حديث خثيمة ، هذا وذكر مكان استقلت راحلته إذا استعطف الرجل راحلته . والحاصل أنا عقلنا من الآثار اعتبار التلبية في الحج على مثال التكبير في الصلاة ، فقلنا : السنة أن يأتي بها عند الانتقال من حال إلى حال . والحاصل أنها مرة واحدة شرط والزيادة سنة ، قال في المحيط : حتى تلزمه الإساءة بتركها . وروى الإمام أحمد رحمه الله عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « من أضحى يوماً محرماً ما لبى حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته أمه » وعن سهل بن سعد عنه عليه الصلاة والسلام « ما من ملبّ يلبى إلا لبي ما عن يمينه وعن شماله » صححه الحاكم ، وهذا دليل نذب الإكثار منها غير مقيد بتغير الحال ، فظهر أن التلبية فرض وسنة ومندوب ، ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ، ولو رد السلام في خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية ، وإذا رأى شيئاً يعجبه قال : لبيك إن العيش عيش الآخرة كما قدمناه عنه عليه الصلاة والسلام (قوله ويرفع صوته بالتلبية) وهو سنة فإن تركه كان مسيئاً ولا شيء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كي لا يتضرر على أنه ذكر ما يفيد بعض ذلك . قال أبو حازم : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغون الروحاء حتى تبجّ حلوقهم من التلبية ، إلا أنه يحمل على الكثرة مع قلة المسافة ، أو هو عن زيادة وجدهم ، وشوقهم بحيث يغلب الإنسان عن الاقتصاد في نفسه . وكذا العج في الحديث الذي رواه فإنه ليس مجرد رفع الصوت بل بشدة . وهو ما أخرج الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال « قام رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : من الحاج ، قال : الشعث التفل ، فقام آخر فقال : أيّ الحج أفضل يارسول الله ؟ قال : العج والثج ، فقام آخر فقال : ما السبيل يارسول الله ؟ قال : الزاد والراحلة » قال الترمذي : غريب لانعرفه إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الجوزي المكي ، وقد تكلم فيه من قبل حفظه . وأخرجنا أيضاً عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أيّ الحج أفضل ؟ قال : العج والثج » ورواه الحاكم وصححه . وقال الترمذي : لانعرفه إلا من حديث ابن أبي فديك عن الضحاك بن عثمان . ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع . وفي مسند ابن أبي شيبة : حدثنا أبو أسامة عن أبي حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أفضل الحج العج والثج » والعج : العجيج بالتلبية ، والثج : نحر الدماء . وفي الكتب الستة أنه عليه الصلاة والسلام قال : « أتاني جبريل عليه السلام فأمرني أن آمر أصحابي ومن معي أن يرفعوا أصواتهم بالإلهال ، أو قال : بالتلبية » وفي صحيح البخاري عن أنس قال « صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر أربعاً ، والعصر بذي الحليفة ركعتين ، وسمعتهم يصرخون بهما جميعاً بالحج والعمرة في التلبية » وعن ابن عباس رضي الله عنهما « رفع الصوت بالتلبية زينة الحج » وعنه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فررنا بواد فقال : أيّ واد هذا ؟ قالوا : وادى الأزرق ، قال : كأني أنظر إلى موسى بن عمران واضعاً أصبعه في أذنه له جوار إلى الله بالتلبية ماراً بهذا الوادى ، ثم سرنا الوادى حتى أتينا على ثنية فقال : أيّ ثنية هذه ؟ قالوا : هرشى أو لفت ، فقال : كأني أنظر

والتعليل في الكتاب ظاهر . وقوله (ويرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا في الدعاء والأذكار الإحفاء إلا إذا تعلق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما ، والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين ، فكان

قال (فإذا دخل مكة ابتداءً بالمسجد الحرام) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام كما دخل مكة دخل المسجد » ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه ، ولا يضره ليلاً دخلها أو نهاراً لأنه دخول بلدة فلا يختص بأحدهما (وإذا عاين البيت كبر وهلل) وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما يقول : إذا لقي البيت باسم الله والله أكبر . ومحمد رحمه الله لم يعين في الأصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لأن التوقيت يذهب بالركة ،

إلى يونس على ناقة حمراء خطام ناقتة ليف خلبة وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادى مليباً » أخرجه مسلم . ولا يخفى أنه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الأدلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة إذ لا تلازم بين ذلك وبين الإجهاد ، إذ قد يكون الرجل جهورى الصوت عاليه طبعاً فيحصل الرفع العالى مع عدم تعب به . والمعنى فيه أنها من شعائر الحج والسبيل فيما هو كذلك الإظهار والإشهار كالأذان ونحوه . ويستحب أن يصلى على النبي المعلم للخير صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من التلبية ، ويخفف صوته بذلك (قوله فإذا دخل مكة ابتداءً بالمسجد) يخرج من عموم مافى الصحيحين « كان عليه الصلاة والسلام إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس ثم يجلس للناس » وذكر المصنف فيه نصاً خاصاً عنه عليه الصلاة والسلام ، ومعناه مافى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أول شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت » وروى أبو الوليد الأزرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسل « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شيء ولم يعرج ، ولا بلغنا أنه دخل بيتاً ، ولا لها بشيء حتى دخل المسجد فبدأ بالبيت فطاف به » ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها . ويستحب أن يقول : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك . ويستحب أن يغتسل للدخول مكة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما « كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهاراً » ويذكر أنه عليه الصلاة والسلام فعله فى الصحيحين . ويستحب للحائض والنفساء كما فى غسل الإحرام ، ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الألف همزة : وهى الثنية العليا على درب المعلى ، وإنما سن لأن يكون فى دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة إلى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة إلى قاصده ، وكذا تقصد كرام الناس . وإذا خرج فن السفلى لما سنده فى موضعه إن شاء الله تعالى (قوله ولا يضره ليلاً دخلها أو نهاراً) لما روى النسائي « أنه عليه الصلاة والسلام دخلها ليلاً ونهاراً . دخلها فى حجه نهاراً وليلاً فى » مرته « وهما سواء فى حق الدخول لأداء ما به الإحرام ، ولأنه دخول بلد . وما روى عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه كان ينهى عن الدخول ليلاً » فليس تقريراً للسنة بل شفقة على الحاج من السراق . ويقول عند دخوله « اللهم أنت ربى وأنا عبدك ، جئت لأؤدى فرضك ، وأطلب رحمتك ، وأتمس رضاك ، متبعا لأمرى راضياً بقضائك ، أسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك أن تستقبلنى اليوم بعفوك ، وتحفظنى برحمتك ، وتتجاوز عني بمغفرتك ، وتعيننى على أداء فرائضك . اللهم افتح لى أبواب رحمتك ، وأدخلنى فيها ، وأعذنى من الشيطان الرجيم » وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع . ويستحب أن يدخل من باب بنى شيبه ، منه دخل عليه الصلاة والسلام (قوله وإذا عاين البيت كبر وهلل) ثلاثاً ويدعو بما بدا له ، وعن عطاء « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول إذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر ، ومن ضيق الصدر ، وعذاب القبر ، ويرفع يديه » ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب ، فإن الدعاء مستجاب عند رؤية البيت (قوله ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لأن توقيتها يذهب بالركة)

رفع الصوت بها مستحباً . وقوله (فإذا دخل مكة) واضح .

وإن تبرك بالمنقول منها فحسن . قال (ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل » (ويرفع يديه) لقوله عليه الصلاة والسلام

لأنه يصبر كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا (وإن تبرك بالمأثور منها فحسن) أيضا . ولنسق نبذة منها في مواطنها إن شاء الله تعالى . أسند البيهقي إلى سعيد بن المسيب قال « سمعت من عمر رضى الله عنه كلمة مابقي أحد من الناس سمعها غيري ، سمعته يقول : إذا رأى البيت : اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام » وأسند الشافعي عن ابن جريج « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال : اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما وبرّا ومهابة ، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وبرّا » ورواه الواقدي في المغازي موصولا : حدثني ابن أبي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام دخل مكة نهارا من كداء فلما رأى البيت قال » الحديث ، ولم يذكر فيه رفع اليدين (قوله ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى البخ) أما الابتداء بالحجر ففي حديث جابر الطويل المتقدم ما يدل عليه فارجع إليه ، ولأنه لما كان أول ما يبدأ به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم أن يبدأ الداخل بالركن لأنه مفتتح الطواف ، قالوا : أول ما يبدأ به داخل المسجد محرما كان أولا الطواف لا الصلاة ، اللهم إلا إن دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائنة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة ، أو فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف ، فإن كان حلالا فطواف تحية أو محرما بالحج فطواف القدوم وهو أيضا تحية إلا أنه خص بهذه الإضافة ، هذا إن دخل قبل يوم النحر ، فإن دخل فيه فطواف الفرض يغني كالبداية بصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فبطواف العمرة ، ولا يسن في حقه طواف القدوم ، وأما التكبير والتهليل ففي مسند أحمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام قال له : إنك رجل قوى لا تراحم على الحجر فتؤذى الضعيف ، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وكبر وهلل » . وعند البخاري عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر » وعند أبي داود « أنه صلى الله عليه وسلم اضطلع فاستلم وكبر ورمل » وقال الواقدي : حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى الركن استلمه وهو مضطجع برأيه وقال : باسم الله والله أكبر إيمانا بالله وتصديقا بما جاء به محمد . ومن المأثور عند الاستلام « اللهم إيماننا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، لا إله إلا الله والله أكبر اللهم إليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فأقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعتي وجد لي بمغفرتك وأعدني من مضلات الفتن » (قوله ويرفع يديه) يعني عند التكبير لافتتاح الطواف (لقوله عليه الصلاة والسلام :

وقوله (وإن تبرك بالمنقول منها) أي من الدعوات (فحسن) ومن المنقول أنه إذا وقع بصره على البيت يقول : « اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما وتعظيما وبرّا ومهابة وزد من شرفه وكرمه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وتعظيما وبرّا ومهابة باسم الله والله أكبر » وعن عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول : إذا أتى البيت : أعوذ برب البيت من الدين والنقر وضيق الصدر وعذاب القبر » . وقوله (ثم ابتدأ بالحجر) ظاهر :

« لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن وذكر من حملها استلام الحجر » قال (واستلمه إن استطاع من غير أن يؤدي مسلماً) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه ،

« لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن ») تقدم في الصلاة ، وليس فيه استلام الحجر ويمكن أن يلحق بقياس الشبه لا العلة ، ويكون باطنهما في هذا الرفع إلى الحجر كهيئتهما في افتتاح الصلاة ، وكذا يفعل في كل شوط إذا لم يستلمه (قوله واستلمه) يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتلهيل يستلمه . وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله لما في الصحيحين « أن عمر رضي الله عنه جاء إلى الحجر فقبله . وقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك » وروى الحاكم حديث عمر رضي الله عنه وزاد فيه « فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : بلى يا أمير المؤمنين يضر وينفع ، ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لقلت إنه كما أقول : قال الله تعالى - وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى - فلما أقرؤا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم في رق وألقاه في هذا الحجر ، وإنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفطان يشهد لمن وافاه فهو أمين الله تعالى في هذا الكتاب ، فقال له عمر رضي الله عنه : لا أبقاني الله بأرض لست بها يا أبا الحسن » وقال : ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فإنهما لم يحتججا بأبي هارون العبدى . ومن غرائب المأثور ما في ابن أبي شيبة في آخر مسند أبي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم « وقف عند الحجر فقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ، ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك » فليراجع إسناده ، فإن صبح يحكم ببطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب عن علي رضي الله عنه ، أعنى قوله بل يضر وينفع بعد ما قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا يضر ولا ينفع » لأنه صورة معارضة ، لا جرم أن الذهبي قال في مختصره عن العبدى إنه ساقط ، وعمر رضي الله عنه إنما قال ذلك أو النبي صلى الله عليه وسلم لإزالة لوهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التي هي الأصنام ، ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ؟ فعن ابن عباس رضي الله عنهما

وقوله (واستلمه) يقال : استلم الحجر تناوله باليد أو بالقبلة أو مسحه بالكف ، من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر وروى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه » وروى أن عمر رضي الله عنه في خلافته أتى الحجر الأسود ووقف فقال : أما إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك ، فبلغ مقالته علياً رضي الله عنه فقال : أما إن الحجر ينفع فقال له عمر : وما منفعة يا ختن رسول الله ؟ فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم عليه السلام وقرّرهم بقوله تعالى - ألست بربكم قالوا بلى - أودع إقرارهم الحجر ، فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الإقرار » والحجر يشهد له يوم القيامة .

(قال المصنف : واستلمه إن استطاع) أقول : قال ابن المنام : يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتلهيل يستلمه ، وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجهته وقال : رأيت عمر رضي الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلناه رواه ابن المنذر والحاكم وصححه ، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال : وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية من المشاهير ، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه اه . ونحن نقول : لكن ما رواه لا يدل على هذه الكيفية

وقال لعمر رضى الله عنه : إنك رجل أيد تؤذى الضعيف فلا تراحم الناس على الحجر ، ولكن إن وجدت فرجة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر . ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب . قال (وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) كالعرجون وغيره (ثم قيل ذلك فعل) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه »

أنه كان يقبله ويسجد عليه بمحجنه . وقال « رأيت عمر رضى الله عنه قبله ثم سجد عليه ، ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته » رواه ابن المنذر والحاكم وصححه . وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر » وصححه يحمل على أنه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر ، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال : وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه (قوله وقال لعمر) في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال « استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات » (قوله وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) أو يمسه بيده (ويقبل مامس به فعل) أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه » . وأخرجه البخارى عن جابر إلى قوله « لأن يراه الناس » . ورواه مسلم عن أبي الطفيل « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن » . وههنا إشكال حديثي ، وهو أن الثابت بلا شبهة « أنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع في غير موضع » ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه ، وهذا يناهض طوافه على الراحة . فإن أجيب : بحمل حديث الراحة على العمرة دفعه حديث عائشة رضى الله عنها في مسلم « طاف عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه » ومرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن : يعنى أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم توقيرا له أن يراحم . لكنه يحتمل كون مرجعه النبي صلى الله عليه وسلم : يعنى لو لم يركب لانصرف الناس عنه ، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله ، فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس ، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما . والجواب : أن في الحجح للآفات أطوفة فيمكن كون المروى من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم ، ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذى يفيد حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذى بدأ به أول دخوله مكة ، كما يفيد سوقه للنظر فيه . فإن قلت : فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما إنما طاف راكبا ليشراف ويراه الناس فيسألوه ، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكى . كما قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة

وقوله (إنك رجل أيد) أى قوى . والعرجون أصل الكباشية . وقوله (واستلم الأركان) يعنى الحجر الأسود والركن اليماني ، وإنما جمعه باعتبار تكرار الأشواط وإنما قلناه لأنه ذكر في الكتاب بعد هذا ،

(قوله : وإنما جمعه باعتبار تكرار الأشواط) أقول : أو أطلق الجمع على المثني .

وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه الصلاة والسلام. قال (ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطجع رداءه قبل ذلك فيطوف بالبيت سبعة أشواط) لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة أشواط» (والاضطباع أن يجعل رداءه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على كتفه الأيسر) وهو سنة ، وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام . قال (ويجعل طوافه

فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد . ويصعد حماد المروة وعكرمة لا يصعد ، فقال حماد : يا أبا عبد الله ألا تصعد الصفا والمروة ؟ فقال : هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال حماد : فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك ، فقال « إنما طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وهو شاك يستلم الأركان بمحجن ، فطاف بين الصفا والمروة على راحلته فن أجل ذلك لم يصعد » اهـ . فالجواب بأن يحمل ذلك على أنه كان في العمرة . فإن قلت : قد ثبت في مسلم عن ابن عباس « إنما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليرى المشركين قوته » وهذا لازم أن يكون في العمرة إذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة . فالجواب : نحمل كلا منهما على عمرة غير الأخرى ، والمناسب لحديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لأن الإراءة تفيد أنه لم يكن ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة . وسنصفك بعد عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب القوات إن شاء الله تعالى ، وأما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال « رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده ، وقال : ما تركته منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله » وذكر في فتاوى قاضيخان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد (قوله فإن لم يستطع شيئا من ذلك) أي من التقبيل والمس باليد أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلا بباطنهما إياه (وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) ويفعل في كل شوط عند الركن الأسود ما يفعله في الابتداء (قوله ثم أخذ عن يمينه الخ) أما الأخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر « لما قدم عليه الصلاة والسلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه ، ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى أربعا » وأما حديث الاضطباع ففي أبي داود عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت ، وجعلوا أرويتهم تحت آباطهم ، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى » سكت عنه أبو داود وحسنه غيره . وأخرج هو والترمذي وابن ماجه عن يعلى بن أمية « طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطبعا بهرد أخضر » حسنه الترمذي وسمى اضطبعا افتعال من الضيع وهو العضد ، وأصله اضطباع لكن قد عرف أن تاء الافتعال تبدل طاء إذا وقعت

فإنه لا يستلم غيرهما . والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم : عود معوج الرأس كالصوبلجان . وقوله (وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل) قيل : يجعل باطن كفيه إلى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه إلى السماء كما كان يفعل في سائر الأدعية ، لأن في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه إلى الحجر هكذا في البذل . وقوله (ثم أخذ عن يمينه) بيان لمبدل الطواف وهو من الحجر . فإن افتتح من غيره لم يذكره محمد في الأصل . واختلاف المتأخرون فيه ، فقال بعضهم : لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات . ووجهه أن الأمر بالطواف محمل في حق البداءة فالتحق فعل النبي عليه الصلاة والسلام بيانا له ، فتفترض البداءة به . وقال آخرون : يجوز لأن الأمر بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب ، وإنما قيد باليمين لأنه لو أخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط لا يعتد بطوافه عندنا ، ويعيده مادام بمكة . وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة فعليه دم . وقال الشافعي : يعتد بطوافه ، وقوله (وقد اضطجع رداءه) قال في المغرب الصواب بردائه . وفي الصحاح : إنما

من وراء الحطيم) وهو اسم لموضع فيه الميزاب ، سمي به لأنه حطم من البيت : أى كسر ، وسمى حجرا لأنه حجر منه : أى منع ، وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « فإن الحطيم من

إثر حرف لإطباق ، وينبغى أن يضطجع قبل الشروع فى الطواف بقليل ، ويجب حمل الرمل فى حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذى قدمناه . ويقول : إذا أخذ فى الطواف عند مجازاة الملتزم وهو ما بين الحجر الأسود والباب من الكعبة « اللهم إليك مددت يدي ، وفيما عندك عظمت رغبتي ، فاقبل دعوتي ، وأقنني عثرتي وارحم تضرعتي ، وجعلني بمغفرتك ، وأعدني من مضلات الفتن . اللهم إن لك على حقوقا فتصددق بها علي » وعند مجازاة الباب يقول « اللهم هذا البيت بيتك ، وهذا الحرم حرملك ، وهذا الأمن أمنك ، وهذا مقام العائذ بك من النار . يعنى نفسه إبراهيم عليه الصلاة والسلام أعوذ بك من النار فأعدني منها » وإذا أتى الركن العراقى وهو الركن الذى من الباب إليه قال « اللهم إني أعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوى الأخلاق وسوء المنقلب فى المال والأهل والولد » وإذا حازى الميزاب قال « اللهم إني أسألك إيمانا لا يزول ، و يقينا لا ينفد ، ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، اللهم أظنني تحت ظل عرشك يوم لا ظل إلا ظلك ، واسقني بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا » وإذا حاذى الركن الشامى وهو الذى من العراقى إليه قال « اللهم اجعله حججا مبرورا . وسعيا مشكورا . وذنباً مغفورا . وتجارة لن تبور . يا عزيز يا غفور » وإذا أتى الركن اليماني وهو الذى من الشامى إليه قال « اللهم إني أعوذ بك من الكفر ، وأعوذ بك من الفقر : وأعوذ بك من عذاب القبر . ومن فتنه المحيا والممات ، وأعوذ بك من الخزي فى الدنيا والآخرة » وأسند الواقدي فى كتاب المغازى عن عبيد الله ابن السائب المخزومي « أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين الركن اليماني والأسود : ربنا آتينا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » واعلم أنك إذا أردت أن تستوفى ما أثر من الأدعية والأذكار فى الطواف كان وقوفك فى أثناء الطواف أكثر من مشيك بكثير ، وإنما أثرت هذه فى طواف فيه تأن ومهلة لارمل ، ثم وقع لبعض الساف من الصحابة والتابعين أن قال فى موطن كذا كذا ، ولآخر فى آخر كذا ، ولآخر فى نفس أحدهما شيئا آخر ، فجتمع المتأخرون الكل لأن الكل وقع فى الأصل لواحد ، بل المعروف فى الطواف مجرد ذكر الله تعالى . ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن فى الطواف . وروى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول « من طاف بالبيت سبعا ، ولا يتكلم إلا بسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، محيت عنه عشر سيئات ، وكتبت له عشر حسنات ، ورفع له بها عشر درجات » وسند كرفروعا تتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر أمن البيت هو؟ قال نعم ، قلت : فما بالهم لم يدخلوه فى البيت ؟ قال : إن قومك قصرت بهم النفقة ، قلت : فما شأن بابه

سمى هذا الصنيع بذلك لإبداء الضمير وهو التائب أيضا . وقوله (فى حديث عائشة) يعنى ماروى « أن عائشة نذرت إن فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلى فى البيت ركعتين ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال : صلى ههنا فإن الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ، ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت وأظهرت قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام ، وأدخلت الحطيم فى البيت ، وألصقت العتبة بالأرض ، وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا . ولئن عشت إلى قابل

البيت » فهذا يجعل الطواف من ورائه ، حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز . إلا أنه إذا استقبل الحطيم وجده لا تجزيه الصلاة لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبتت بخبر الواحد احتياطاً ، والاحتياط في الطواف أن يكون وراءه . قال (ويرمل في الثلاثة الأول من الأشواط) والرمل أن يهز في مشيته

مرتفعاً ؟ قال : فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا ، ولولا أن قومك حديث عهد بكفر وأخاف أن تنكره قلوبهم لنظرت أن أدخل الحجر بالبيت وأن ألق باه بالأرض » وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها « كنت أحب أن أدخل البيت وأصلي فيه ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني في الحجر فقال : صلي في الحجر إذا أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت ، وإن قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت » قال الترمذي : حسن صحيح . وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته وبناه على ما أحب عليه الصلاة والسلام أن يكون ، فلما قتل أعاده الحجاج على ما كان يحبه عبد الملك بن مروان . قال عبد الملك : لسا من تحليط أبي خبيب في شيء فهدمها وبناها على ما كانت عليه ، فلما فرغ جاءه الحرث بن أبي ربيعة المعروف بالقباع ، وهو أخو عمر بن أبي ربيعة الشاعر ومعه رجل آخر . فحدثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم . وجعل ينكت الأرض بمخضرة في يده ويقول : وددت أني تركت أبا خبيب وما عمل من ذلك ، ذكر السهيلي هذا ، وليس الحجر كله من البيت بل ستة أذرع منه فقط لحديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستة أذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت » رواه مسلم (قوله لا يجوز) أي لا يحل له ذلك فتجب إعادة كله ليؤديه على وجهه المشروع . فإن لم يفعل بل أعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز ، وإن لم يفعل حتى رجع إلى أهله فسيأتي في باب الجنائيات إن شاء الله تعالى . ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل إلى باهما في الغاية لا بعد عوده شوطاً لأنه منكوس اه . وهو بناء على أن طواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتدال به ، ويكون تاركاً للواجب ، فالواجب هو الأخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطائف فتركه ترك واجب ، وإنما يوجب الإثم فيجب إعادته مادام بمكة ، فإن رجع قبل إعادته فعليه دم . والافتتاح من غير الحجر يختلف فيه المتأخرون : قيل : لا يجزيه لأن الأمر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحقق فعله عليه الصلاة والسلام بيانا . وقيل : يجزيه لأنها مطلقة لا بمجمل غير أن الافتتاح من الحجر واجب . لأنه عليه الصلاة والسلام لم يتركه قط (قوله لأن فرضية التوجه) تقدم مثله في عدم جواز التيمم على أرض تنجست ثم جفت ، وتقدم البحث فيه بأن قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف الخروج عن عدته على القطع بذلك الشيء . بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدة القطع باستعمال ما يظن

لأفعالي ذلك » ولم يعيش ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير ، وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام ، وبنى البيت على قواعد الخليل بمحض من الناس ، وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنقض بناءها وأعاده على ما كان عليه في الجاهلية ، وإذا كان الحطيم من البيت فلا بد من دخوله في الطواف وباقي كلامه واضح . قال (ويرمل في الثلاثة الأول) قال ابن عباس : لا رمل في الطواف ، وإنما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء . وهو « أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صدّه المشركون عن البيت .

الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفيين وذلك مع الاضطباع . وكان سببه إظهار الجلد للمشركون حين قالوا : أضناهم حتى يثرب ، ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعده . قال (ويمشى في الباقي على هيئته) على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام (والرمل من الحجر إلى الحجر) هو المنقول من رمل النبي عليه الصلاة والسلام (فإن زحمة الناس في الرمل قام ، فإذا وجد مسلكا رمل) لأنه لا بد

طهارته منه . ويحاج بأن الأصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به إلا بالقطع به ، غير أن ما لم يوجد فيه طريق للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال المساء فإنه لا يتيقن بطهارته إلا حال نزوله من السماء . وكونه في البحر وماله حكمه ، وليس يتمكن كل أحد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه والتميم . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وكان سببه الخ) في الصحيحين عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وقد وهنتهم حتى يثرب . فقال المشركون إنه يقدم غدا عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ، ولقوا منها شدة ، فجلسوا مما يلي الحجر . فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يرملوا ثلاثة أشواط . ويمشوا بين الركنين ليرى المشركون جلدهم ، فقال المشركون : هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هم أجلد من كذا وكذا » وقال ابن عباس : ولم يمنعه أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم اه . ويعنى بالركنين اليماني والأسود كما في أبي داود « كانوا إذا بلغوا الركن اليماني وتغيّبوا عن قریش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كأنهم الغزلان » قال ابن عباس : فكانت سنة . فعن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبيرة وعطاء إلى أنه لا رمل بين الركنين . وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه إلى أنه لا رمل أصلا . ونقله الكرماني عن بعض مشايخنا ، وفي الصحيحين عن أبي الطفيل قال : « قلت لابن عباس : يزعم قومك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة ، قال : صدقوا وكذبوا ؟ قلت : ما صدقوا وكذبوا ؟ قال : صدقوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل ، وكذبوا ليس سنة ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة ، فقال المشركون إن محمدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال . وكانوا يحسدونه فأمرهم عليه الصلاة والسلام أن يرملوا ثلاثة ويمشوا أربعا » فأشار المصنف إلى خلاف الفريقين بقوله : ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده ، وبقوله « والرمل من الحجر إلى الحجر هو المنقول » أما أنه بقى الحكم بعد زوال السبب في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعده فلحديث جابر الطويل « أنه رمل في حجة الوداع » وتقدم الحديث ، وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم . وأخرج البخاري عن ابن عمر « أن عمر قال : ما لنا

فصلحهم على أن ينصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح . فيعتمر ويخرج ، فلما قدم في العام الثاني أدخلوا له البيت ثلاثة أيام ، وصعدوا الجبل ، وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه ، فسمع بعض المشركين يقول لبعض : أضناهم حتى يثرب ، فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمل وقال لأصحابه : رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة ، فإذا كان ذلك لإظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل . قلنا : ما ذكره ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقى بعد زواله . روى جابر وابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الأولى ، ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع » . وقوله (ويمشى في الباقي على هيئته) أي على السكينة والوقار فعلة من الهون (والرمل من الحجر إلى الحجر) أي من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود (فإن زحمة الناس في الرمل قام) يعنى وقف . ولا يطوف

له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لأن الاستقبال بدل له ، قال (ويستلم الحجر كلما مر به إن استطاع) لأن أشواط الطواف كركعات الصلاة ، فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر ، وإن لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا (ويستلم الركن اليماني) وهو حسن في ظاهر الرواية ، وعن محمد رحمه الله أنه سنة ، ولا يستلم غيرهما فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يستلم هذين الركنين

وللرمل ، إنما كنا راعينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال : شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلانجب أن نتركه » وأخرج أبو داود وابن ماجه عن زيد بن أسلم عن أبيه قال « سمعت عمر رضي الله عنه يقول : فيم الرمل ؟ وكشف المناكب ، وقد أعز الله تعالى الإسلام ونفى الكفر وأهله ؟ ومع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » وأما أنه من الحجر إلى الحجر منقولاً في مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر قال « رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر إلى الحجر ثلاثاً ومشى أربعاً » وأخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله . وفي مسند الإمام أحمد عن أبي الطفيل عامر بن واثلة « أنه عليه الصلاة والسلام رمل ثلاثاً من الحجر إلى الحجر » . وفي آثار محمد بن الحسن مرسل : أخبرنا أبو حنيفة رحمه الله عن حماد بن أبي سلمان عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر إلى الحجر » فهذه تقدم على ذلك لأنها مثبتة وذلك ناف . وأيضا فإنما في ذلك الإخبار عن الصحابة رضي الله عنهم والخبر عنه في هذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مافسر المصنف الرمل به هو مافسر به في المبسوط . وقيل : هو لإسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو . هذا والرمل بالقرب من البيت أفضل . فإن لم يقدر فهو بالبعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه . ولو مشى شوطاً ثم تذكر لا يرمل إلا في شوطين ، وإن لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك (قوله ويستلم الحجر كلما مر به) ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو إلحاق الأشواط بالركعات فما يفتتح به العبادة وهو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير في الصلاة ، وهو قياس شبه لإثبات استحباب شيء وفتح باب قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » لكن فيه المنقول وهو ما في مسند أحمد والبخاري وغيره « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر » (قوله وإن لم يستطع الاستلام) أي كلما مر (استقبل وكبر وهلل) ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبداء شوط ، فإن لاحظنا ما رواه من قوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن ينبغي أن ترفع للعموم في استلام الحجر » وإن لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم تحسينه بل القياس المتقدم لم يفد ذلك إذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها إلا في الأول ، واعتقادي أن هذا هو الصواب ولم أر عنه عليه الصلاة والسلام خلافه (قوله وعن محمد أنه سنة) هذا هو مقابل ظاهر الرواية في قوله ، وهو حسن في ظاهر الرواية ، ويقبله مثل الحجر . وحديث ابن عمر من رواية الجماعة إلا الترمذي « لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الأركان إلا اليمانيين » ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم ، إذ ليس فيه سوى إثبات رؤية استلامه عليه الصلاة والسلام للركنين ، ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير أننا علمنا المواظبة على استلام الأسود من خارج ، فقلنا باستثنائه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية . وكذا ما في مسلم عن ابن عمر « ما تركت استلام

بدون الرمل في تلك الثلاث . وقوله (ويستلم الركن اليماني) واليمين خلاف الشام لأنها بلاد على يمين الكعبة ، والنسبة إليها يبنى بتشديد الياء أو يمان بالتخفيف على تعويض الألف من إحدى ياء النسبة ، وقوله (حسن) أي مستحب

ولا يستلم غيرهما (ويحتم الطواف بالاستلام) يعنى استلام الحجر . قال (ثم يأتي المقام فيصلى عنده ركعتين أو حيث تيسر من المسجد) وهى واجبة عندنا . وقال الشافعى رحمه الله : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب (ثم يعود إلى الحجر فيستلمه)

هذين الركعتين اليماني والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما « فإنه لا يزيد على أنه رآه يستلمه فلم يتركه هو ، وذلك قد يكون محافظة منه على الأمر المستحب ، وكذا ما عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال « مسح الركن اليماني والركن الأسود يحط الخطايا حطا » رواه أحمد والنسائي قال : هذا نذب ، والمندوب من المستحب . نعم مافى الدارقطني عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه » وأخرجه عن ابن عباس رضى الله عنهما وقال « ويضع يده عليه » ظاهر فى المواظبة . وأظهر منه ما عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام لا يدع أن يستلم الحجر والركن اليماني فى كل طوافه » رواه أحمد وأبو داود وعن مجاهد « من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا استجيب له » وعن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « وكل بالركن اليماني سبعون ألف ملك ، فمن قال : اللهم إني أسألك العفو والعافية فى الدنيا والآخرة ربنا آتينا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا : آمين » . ويستحب الإكثار من هذا الدعاء لأنه جامع لخيرات الدنيا والآخرة (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين ») لم يعرف هذا الحديث . نعم فعلة عليه الصلاة والسلام لهما ثابت فى الصحيحين وجميع كتب الحديث ، إلا أن مفيد الوجوب من الفعل أخص من مطلق الفعل إذ هو يفيد المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة ، وقد ثبت استدلالا بما يستقل بإثبات نفس المطلوب فيثبتان معا . وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل « أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام قرأ - واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى - » نبه بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثالا لهذا الأمر ، والأمر للوجوب ، إلا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظنى ، فكان الثابت الوجوب أى بالمعنى المصطلح ، ويلزمه حكما بمواظبته من غير ترك إذ لا يجوز عليه ترك الواجب . وفى الصحيحين من حديث ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام إذا طاف فى الحج والعمرة أول ما يقدم فإنه يسعى ثلاثة أطواف ويمشي أربعا ثم يصلى بحدتين » وهو لا يفيد عموم فعلة إياهما عقيب كل طواف . وروى عبد الرزاق مرسلا أخبرنا مندل عن ابن جريج عن عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى لكل أسبوع ركعتين » وفى البخارى تعليقا قال إسماعيل : قلت للزهري : إن عطاء يقول تجزيه المكتوبة من ركعتي الطواف ، فقال : السنة أفضل ، لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم أسبوعا قط إلا صلى ركعتين . وقول شدوذ منا ينبغى أن تكونا واجبتين عقب الطواف الواجب لا غير ليس بشيء لإطلاق الأدلة . ويكره وصل الأسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأنس بن يوسف ، وسند كتمام هذا فى فروع تتعلق بالطواف إن شاء الله تعالى . ويتفرع على الكراهة أنه لو نسيهما فلم يتذكر إلا بعد أن شرع فى طواف آخر إن كان قبل إتمام شوط رفضه ، وبعد إتمامه لا لأنه دخل فيه فيلزمه إتمامه

وقوله (ثم يأتي المقام) أى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام وهو الحجر الذى فيه أثر قدميه (وهى واجبة) أى الصلاة عند المقام واجبة (عندنا . وقال الشافعى : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب) واعترض بوجهين : أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له فى كتب الحديث . والثانى أن حديث الأعرابي وهو « أنه عليه الصلاة والسلام حين علم الأعرابي الصلوات

لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر » والأصل أن كل طواف بعده سعى يعود إلى الحجر ، لأن الطواف لما كان يفتح بالاستلام فكذا السعى يفتح به ، بخلاف ما إذا لم يكن بعده سعى . قال (وهذا الطواف طواف القدوم) ويسمى طواف التحية (وهو سنة وليس بواجب) وقال مالك رحمه الله : إنه واجب لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحبه بالطواف » ولنا أن الله تعالى أمر بالطواف ، والأمر

وعليه لكل أسبوع منهما ركعتان أخرا ، لأنه لو ترك الأسبوع الثاني بعد أن طاف منه شوطا أو شوطين واشتغل بركعتي الأسبوع الأول لأخل بالسنتين بتفريق الأشواط في الأسبوع الثاني ، لأن وصل الأشواط سنة وترك ركعتي الأسبوع الأول عن موضعهما ، فإن الركعتين واجبتان . وفعلمهما في موضعهما سنة . ولو مضى في الأسبوع الثاني فأتمه لأخل بسنة واحدة ، فكان الإخلال بإحدهما أولى من الإخلال بهما . كذا في مناسك الكرماني ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه ، ويستحب أن يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام « اللهم إنك تعلم سرى وعلانيتي فأقبل معذرتي ، وتعلم حاجتي فأعطني سؤلي . اللهم إني أسألك إيمانا يباشر قلبي ، ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت عليّ ، ورضيتني بما قسمت لي . فأوحى الله إليه إني قد غفرت لك ، ولن يأتي أحد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني به إلا غفرت ذنوبه . وكشفت همومه ، ونزعت الفقر من بين عينيه ، وأنجزت له كل ناجز ، وأتته الدنيا وهي راغمة وإن كان لا يريد » (قوله لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر ») تقدم في حديث جابر الطويل . وقوله والأصل الخ استنباط أمر كلي من فعله هذا ، وهو ظاهر الوجه . ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ويتصلع ، ويفرغ الباقي في البئر ويقول « اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلمنا نافعا وشفاء من كل داء » وسنجد للشرب منها فضلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقب طواف الوداع نذكر فيه إن شاء الله تعالى ما فيه مقنع ، ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا ، وقيل : يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر ، ذكره السروجي . والتزامه أن يتشبه به ويضع صدره وبطنه عليه وخذّه الأيمن ، ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين (قوله وهو سنة) أي للآفات لا غير (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحبه ») هذا غريب جدا ، ولو ثبت كان الجواب بأن هناك قرينة تصرف الأمر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الأمر وهو التحية ، فإنه مأخوذ في مفهومها التبرع لأنها في اللغة عبارة عن إكرام يبدأ به الإنسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع ، فلو قال : تطوع أفاد الندب ، فكذا إذا قال : حبه بخلاف قوله تعالى - فحبوا بأحسن منها - لأنه وقع جزاء لا ابتداء ، فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل « جزاء سيئة سيئة

الحمس ، وقال له : هل على غيرهن ؟ قال لا ، إلا أن تطوع » يعارضه ، وهو أقوى منه ، فكيف يفيد الوجوب . وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدر فيه . وعن الثاني بأن حديث الأعرابي متروك الظاهر ، فإننا أجمعنا على أن صلاة الجنازة وصلاة العيدين واجبة وليس في هذا الحديث بيانها ، ويحتمل أن يكون حديث الأعرابي قبل هذا الحديث . وقوله (وهذا الطواف طواف القدوم) هذا الطواف له أربعة أسماء : طواف القدوم ، وطواف التحية ، وطواف اللقاء ، وطواف أول العهد ، وقوله (وهو سنة) ظاهر .

(قوله وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدر فيه) أقول : وسيجيء في أول أدب القاضى أيضا .

المطلق لا يقتضى التكرار . وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع وفيما رواه سماه تحية : وهو دليل الاستحباب (وليس على أهل مكة طواف القدوم) لانعدام القدوم في حقهم . قال (ثم يخرج إلى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهمل . ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام صعد الصفا حتى إذا نظر إلى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله » ولأن الثناء والصلاة يقدمان على الدعاء تقريبا إلى الإجابة كما في غيره من الدعوات . والرفع سنة الدعاء . وإنما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه ، لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود ، ويخرج إلى الصفا من أى باب شاء . وإنما يخرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بنى مخزوم ، وهو الذى يسمى باب الصفا لأنه كان أقرب الأبواب إلى الصفا لأنه سنة . قال (ثم ينحط نحو المروة ويمشى على هيئته » فإذا بلغ بطن الوادى يسعى بين الميلىن الأخضرين سعيا ، ثم يمشى على هيئته حتى يأتى المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام نزل من

وهذا هو الجواب الثانى فى الكتاب . وأما الجواب الذى تضمنه الدليل القائل : إن الأمر بالطواف لا يقتضى التكرار فى قوله تعالى - وليطوفوا - وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع ، فلا يكون غيره كذلك ، فلما يفيد لو ادعى فى طواف القدوم الركنية بدعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه . (قوله ثم يخرج إلى الصفا) مقدما رجلاه اليسرى حال الخروج من المسجد قائلا « باسم الله والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك وأدخلنى فيها ، وأعذنى من الشيطان » (قوله : ويكبر ويهمل) وفى الأصل قال « فيحمد الله ويثنى عليه ، ويكبر ويهمل ويلى : ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ، ويدعو الله لحاجته » . وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله « فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير ، لا إله إلا الله وحده أنجز وعده ، ونصر عبده ، وأعز جنده . وهزم الأحزاب وحده » ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات .

وقوله (وفيما رواه سماه تحية) جواب عن استدلال مالك بالحديث ، وهذا لأن التحية فى اللغة اسم لإكرام يبتدئ به الإنسان على سبيل التبجح ، فلا يدل على الوجوب ، وإن كان على صيغة الأمر كما فى قوله « أكرموا الشهود » . فإن قيل : قوله تعالى - فحيوا بأحسن منها - وارد بلفظ التحية ، ورد السلام واجب . أجيب : بأن المأمور به الأحسن ، وهو ليس بواجب . سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية وقع بطريق المشاكلة . وقوله (وليس على أهل مكة) ظاهر . وقوله (ثم يخرج إلى الصفا) ظاهر . وقال فى التحفة : تأخير السعى بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة أولى ، لكونه واجبا فجعله تابعا للقرض أولى ، لكن العلماء رخصوا فى إتيان السعى عقيب طواف القدوم ، لأن يوم النحر الذى هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمى الجمار ونحو ذلك ، فكان فى جعله تابعا للسنة ، وهو طواف القدوم تخفيف على الناس . وقوله (ثم ينحط) أى ينزل (نحو المروة ويمشى على هيئته) أى على السكينة والوقار (فإذا بلغ بطن الوادى سعى بين الميلىن الأخضرين) روى جابر « لما صعد النبي صلى الله عليه وسلم على الصفا قال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيى ويميت . وهو على كل شىء قدير ، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده » ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة . ثم نزل وجعل يمشى نحو المروة ، فلما انصبت قدماء فى بطن الوادى سعى حتى التوى لإزاره بساقه وهو يقول : رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم » وقوله (ويفعل كما فعل على الصفا)

الصفاء وجعل يمشى نحو المروة وسعى في بطن الوادى ، حتى إذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط » قال (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفاء ويختم بالمروة)

ومن المأثور أن يقول : لا إله إلا الله ، ولا نعبد إلا إياه ، مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ، ويرفع يديه جاعلا باطنهما إلى السماء كما للدعاء ، ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو . وفي البدائع : الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه ، ويقول في هبوطه « اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته ، وأعدني من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين » فإذا وصل إلى بطن الوادى بين الميلىن الأخضرين قال « رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم ، إنك أنت الأعز الأكرم » يؤثر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا ، وأما أنه عليه الصلاة والسلام خرج من باب بنى مخزوم فأسنده الطبراني عن ابن عمر رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد إلى الصفا من باب بنى مخزوم » . وأسند أيضا عن جابر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال : ثم خرج من باب الصفا » وروى ابن أبي شيبه عن عطاء مرسل « أنه عليه الصلاة والسلام خرج إلى الصفا من باب بنى مخزوم » وأما عدد الأشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما « قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا ، وصلى خلف المقام ركعتين ، وطاف بين الصفا والمروة سبعا » هذا والأفضل للمفرد أن لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم ، بل يؤخر السعى إلى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لأن السعى واجب ، فجعله تبعا للعرض أولى من جعله تبعا للسنة ، وإنما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الأعمال يوم النحر ، فإنه يرى ، وقد يذبح ، ثم يخلق بمنى ، ثم يحجى إلى مكة فيطوف الطواف المفروض ، ثم يرجع إلى منى ليبيت بها ، فإذا لم يكن من غرضه أن يسعى بعد طواف القدوم أخذ بالاولى فلا يرمل فيه ، لأن الرمل إنما شرع في طواف بعده سعى ، ويرمل في طواف الزيارة على ما سند ذكر . هذا وشرط جواز السعى أن يكون بعد طواف أو أكثره ، ذكره في البدائع (قوله وهذا شوط) ظاهر المذهب أن كلا من الذهاب إلى المروة والمجئ منه إلى الصفا شوط ، وعند الطحاوى لا ، فقيل : الرجوع إلى الصفا ليس معتبرا من الشوط بل لتحصيل الشوط الثانى ، ويعطى بعض العبارات أنه من الصفا إلى الصفا لما ذكروا في وجه إلحاقه بالطواف ، حيث كان من المبدل أعنى الحجر إلى المبدل وعنده في مراده من ذلك اشتباه . وأياما كان في إبطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه « فلما كان آخر طوافه بالمروة قال : لو استقبلت من أمرى » الحديث لا ينتهض . أما على الأول فلأن آخر السعى عند الطحاوى لاشك أنه

أى من التكبير والتهليل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء لحاجته . وقوله (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفاء ويختم بالمروة) فيه إشارة إلى نفي قول الطحاوى : إنه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا إلى الصفا ، وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا آخر . والأصح ما ذكر في الكتاب لأن رواية نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام طاف بينهما سبعة أشواط ، وعلى ما قاله الطحاوى يصير أربعة عشر شوطا ، كذا في المبسوط . فإن قيل : ما الفرق بين الطواف والسعى حتى كان مبدأ

(١) (قول صاحب الفتح وعنده) كذا في جميع النسخ الحاضرة ولعل الظاهر وعنده بضمير التكلم فليحذر ، كذا بهامش نسخة العلامة الشيخ البحر اوى حفظه الله .

ويسمى في بطن الوادى فى كل شوط لما روينا ، وإنما يبدأ بالصفا لقوله عليه الصلاة والسلام فيه « ابدءوا بما بدأ الله تعالى به » ثم السعى بين الصفا والمروة

بالمروة ورجوعه عنها إلى حال سبيله ، فإنه إنما كان يحتاج إلى الرجوع إلى الصفا ليفتح الشوط وقد تم السعى . وعلى الثانى إذا كان الشوط الأخير صبح أن يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة ، لأنه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها إليها ، وإن احتاج إلى رجوعه إلى الصفا لالتصميم الشوط ، وما دفع به أيضا من أنه لو كان كذلك لكان الواجب أربعة عشر شوطا ، وقد اتفق رواية نسكه عليه الصلاة والسلام أنه إنما طاف سبعة فوقوف على أن يسمى الشوط مامن الصفا إلى المروة أو من الصفا إلى الصفا فى الشرع وهو ممنوع ، إذ يقول : هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل عنه عليه الصلاة والسلام فى ذلك ، وأقل الأمور إذا لم يثبت عن الشارع تنصيص فى مسماه أن يثبت احتمال أنه كما قلتم ، وكما قلت . فيجب الاحتياط فيه ، وذلك باعتبار قولى فيه ويقويه أن لفظ الشوط أطلق على ما حوالى البيت ، وعرف قطعا أن المراد به مامن المبدأ إلى المبدأ ، فكذا إذا أطلق فى السعى إذ لا منحصص على المراد ، فيجب أن يحتمل على المعهود منه فى غيره ، فالوجه أن إثبات مسمى الشوط فى اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا إلى المروة والرجوع منها إلى الصفا ، وليس فى الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوى . وذلك أنه فى الأصل مسافة يعدوها الفرس كالميلدان ونحوه مرة واحدة ، ومنه قول سليمان بن صرد لعل رضى الله عنه : إن الشوط بطيء : أى بعيد ، وقد بقى من الأمور ما تعرف به صدقتك من عدوك ، فسبعة أشواط حينئذ قطع مسافة مقدرة سبع مرات ، فإذا قال : طاف بين كذا وكذا سبعا صدق بالتردد من كل من الغائتين إلى الأخرى سبعا ، بخلاف طاف بكذا فإن حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشيء ، فإذا قال : طاف به سبعا ، كان بتكريره تعميمه بالطواف سبعا ، فن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم فى شوطه كونه من المبدأ إلى المبدأ ، والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك .

[فرع] إذا فرغ من السعى يستحب له أن يدخل فيصلى ركعتين ليكون ختم السعى كختم الطواف ، كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كبدئه عنه عليه الصلاة والسلام ، ولا حاجة إلى هذا القياس إذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن أبى وداعة قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء ، حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين فى حاشية المطاف ، وليس بينه وبين الطائفتين أحد » رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان ، وقال فى روايته « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى خذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرّون بين يديه ما بينهم وبينه سترة » وعنه « أنه رآه عليه الصلاة والسلام يصلى مما يلي باب بنى سهم والناس يمرّون » الخ وباب بنى سهم هو الذى يقال له اليوم باب العمرة ، لكن على هذا لا يكون خذو الركن الأسود ، والله أعلم بحقيقة الحال (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا) اعلم أنه روى بصيغة الخبر « أبدأ » فى مسلم من حديث جابر الطويل ،

الطواف هو المنتهى دون السعى ؟ أجيب بأن الطواف دوران لا يتأتى إلا بحركة دورية ، فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة . وأما السعى فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله « ويسعى فى بطن الوادى » وقوله (وإنما يبدأ بالصفا) ظاهر (ثم السعى بين الصفا والمروة

(قوله وقوله لما روينا إشارة إلى قوله ويسعى فى بطن الوادى) أقول : فيه بحث

واجب وليس بركن . وقال الشافعي رحمه الله : إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا » . ولنا قوله تعالى - فلا جناح عليه أن يطوف بهما - ومثله يستعمل للإباحة فينفي الركنية والإيجاب إلا أننا عدلنا عنه في الإيجاب ، ولأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد ، ثم معنى ما روى كتب استحبابا كما في قوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت - الآية .

« ونبدأ » في رواية أبي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ . وبصيغة الأمر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني ، وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضميمته قوله عليه الصلاة والسلام « لتأخذوا عني مناسككم » ، فإنني لا أدري لعل لا أحجج بعد حجتى هذه « أخرجه مسلم . فعن هذا مع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروءة لم يعتبر ذلك الشوط إلى الصفا . وهذا لأن ثبوت شرط الواجب بمثل ما ثبت به أقصى حالاته وهو مما يثبت بالآحاد فكذا شرطه (قوله وقال الشافعي : إنه ركن الخ) قال الشافعي رحمه الله : أخبرنا عبد الله ابن المؤمل العابد عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصة عن عطاء بن أبي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبي تجزأة إحدى نساء بني عبد الدار قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه ، وهو وراءهم ، وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول : اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي » ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله ابن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي تجزأة فذكره . وخطى ابن أبي شيبة فيه حيث أسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيصة ابن أبي حسين . قال ابن القطان : نسبة الوهم إلى ابن المؤمل أولى . وطعن في حفظه مع

واجب وليس بركن) عندنا (وقال الشافعي : إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا » ولنا قوله تعالى - فلا جناح عليه أن يطوف بهما -) ووجه الاستدلال بما ذكره أن مثله يستعمل للإباحة كما في قوله تعالى - ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء - وما يستعمل للإباحة (ينفي الركنية والإيجاب إلا أننا عدلنا عنه) أى عن ظاهر الآية (في الإيجاب) أى تركنا العمل بظاهرها في نفي الإيجاب ، ولم يذكر ما أوجب العدول . واختلف فيه الشارحون . فمنهم من قال : عملا بما رواه لأنه خبر واحد يوجب الإيجاب . ومنهم من قال : بأول الآية وهو قوله تعالى - إن الصفا والمروة من شعائر الله - فإن الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة ، وذلك يكون فرضا ، فأول الآية يدل على الفرضية ، وآخرها على الإباحة ، فعملنا بهما ، وقلنا بالوجوب لأنه ليس بفرض علما وهو فرض عملا ، فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب . وقيل : بالإجماع لأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ، وما رويتم كذلك . وقوله (ثم معنى ما روى) تأويل للحديث . وقيل في قوله (كما في قوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت -) نظر ، لأن الوصية للوالدين والأقربين كانت فرضا ثم

(قوله فمنهم من قال عملا بما رواه الخ) أقول : فيه بحث أما أولا فلأن قول المصنف ثم معنى ما روى كتب استحبابا يرد هذا القول : وأما ثانيا فلأن دلالة الآية لما كانت على الإباحة ودلالة الحديث على الوجوب فما الذي يرجح الثانية على الأولى إلا أن يدعى التأخر أو الشهرة فتأمل

(١) (قوله تجزأة) قال في القاموس في مادة « ج ز أ » وحبيبة بنت أبي تجزأة بضم التاء وسكون الجيم صحابية اهـ . فاقع في بعض النسخ من رسمها شجرة بالشين قبل الجيم وبالراء المهملة بعدها تحريف لا يعول عليه كتبه مصححه .

أنه اضطرب في هذا الحديث كثيرا ، فأسقط عطاء مرة وابن محيصن أخرى . وصفية بنت شيبة ، وأبدل ابن محيصن بابن أبي حسين ، وجعل المرأة عبدرية تارة ويمنية أخرى ، وفي الطواف تارة ، وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى اه . وهذا لا يضر بمتن الحديث إذ بعد تجويز المتقين له لا يضره تخليط بعض الرواة ، وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك : أخبرني معروف بن مشكان أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أخته صفية قالت « أخبرني نسوة من بنى عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن « دخلنا دار ابن أبي حسين فرأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف » الخ ، قال صاحب التنقيح : إسناده صحيح . والجواب : أنا قد قلنا بموجبه إذ مثله لا يزيد على إفادة الوجوب ، وقد قلنا به ، أما الركن فلإنما ثبت عندنا بدليل مقطوع به ، فإثباته بهذا الحديث إثبات بغير دليل ، فحقيقة الخلاف في أن مقدار هذا الدليل ماذا ؟ والحق فيه ما قلنا ، لأن نفس الشيء ليس إلا ركنه وحده أو مع شيء آخر ، فإذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعيا لزم في ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوته ، فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها ، وتقدم مثل هذا في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة ، وإذا تحققت هذا فاجواب المصنف بتأويله بمعنى كتب استحبابا كقوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية - مناف لطلوبه ، فكيف يحمل عليه بعض الأدلة ؟ بل العادة التأويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواه ؟ فنحن محتاجون إليه في إثبات الدعوى . فإن الآية وهي - فلا جناح عليه أن يطوف بهما - وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه في مصحفه - فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما - لا يفيد الوجوب ، والإجماع لم يثبت على الوجوب بالمعنى الذي يقول به ، إذ ليس هو معنى الفرض الموجب فواته عدم الصحة فالثابت الخلاف ، والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز أن يصرف عن الوجوب مع أنه حقيقته إلى ما ليس معناه بلا موجب ، بل مع ما يوجب عدم الصرف بخلاف لفظ « كتب » في الوصية للصارف هناك . واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي إذا راجعته ، لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم ، فيحمل على أن المراد بالسعي التطوف بينهما ، اتفق أنه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع في الجري الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعا أعنى بطن الوادي ، ولا يسن جرى شديد في غير هذا المخل بخلاف الرمل في الطواف ، إنما هو مشى فيه شدة وتصلب . ثم قيل : في سبب شرعية الجري في بطن الوادي « إن هاجر رضى الله عنها لما تركها إبراهيم عليه الصلاة والسلام عطشت فخرجت تطلب الماء وهي تلاحظ إسماعيل عليه السلام خوفا عليه ، فلما وصلت إلى بطن الوادي تغيب عنها فسغت لتسرع الصعود فتنظر إليه » فجعل ذلك نسكا إظهارا لشرفهما وتفخما لآمرهما ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما « أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما أمر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسأله فسبقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام » أخرجه أحمد . وقيل : إنما سعى سيدنا ونبينا عليه الصلاة والسلام إظهارا للمشركين الناظرين إليه في الوادي الجلد نسخت ، فكان كتب دالا على الفرضية . والجواب : أن ذلك ليس بمجمع عليه ، بل قال بعضهم : ليست بمسنوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث ، وللمانع يكفيه ذلك ، فإن قيل : ما بال المصنف أعرض عن الاستدلال بحديثه ، فإنه لكونه خبر واحد أدل على الوجوب من الركنية . فالجواب : أنه إنما أعرض عنه لأن راويه عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله النسائي ويحيى بن معين والدارقطني ، وقال أحمد : أحاديثه منكورة .

(قوله فالجواب أنه إنما أعرض عنه الخ) أقول : فيه بحث .

قال (ثم يقيم بمكة حراما) لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله ، قال (ويطوف بالبيت كلما بدا له) لأنه

ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل إذ لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة .
والمحققون على أن لا يشتغل بطلب المعنى فيه ، وفي نظائره من الرمي وغيره بل هي أمور توقيفية يحال العلم فيها إلى الله تعالى (قوله ثم يقيم بمكة حراما لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله) خلافا للحنابلة والظاهرية وعامة أهل الحديث في قولهم : إنه يفسخ الحج إذا طاف للقُدوم إلى عمرة ، وظاهر كلامهم أن هذا واجب . وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أننا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا ففسخه إلى عمرة تفاديا من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن في السنن عن البراء بن عازب رضي الله عنه «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فأحرمنا بالحج ، فلما قدمنا مكة قال : اجعلوها عمرة ، فقال الناس : يارسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة ؟ قال : انظروا ما أمركم به فافعلوا ، فردوا عليه القول فغضب ، ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضي الله عنها غضبان ، فرأت الغضب في وجهه ، فقالت : من أغضبك أغضبه الله ؟ قال : وما لي لا أغضب وأنا أمر بأمر فلا أتبع .» وفي لفظ لمسلم «دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت : ومن أغضبك يارسول الله أدخله الله النار ؟ قال : أو ما شعرت أني أمرت الناس بأمر فإذا هم يترددون» الحديث . وقال سلمة بن شبيب لأحمد : كل أمرك عندي حسن إلا خلة واحدة قال : وما هي ؟ قال : تقول بفسخ الحج إلى العمرة ، فقال : يأسلمة كنت أرى لك عقلا ، عندي في ذلك أحد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتركها لقولك ؟ ولتورد منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما «قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج ، فأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاضم ذلك عندهم ، فقالوا : يارسول الله أي الحل ؟ قال : الحل كله» وفي لفظ «وأمر أصحابه أن يحلوا» إحرامهم بغمرة إلا من كان معه الهدى وفي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه «أهل عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالحج ، وليس معه أحد منهم هدى غير النبي صلى الله عليه وسلم وطلحة إلى أن قال «فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعلوها عمرة» الحديث . وفيه قالوا «ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر» يعنون الجماع جاء مفسرا في مسند أحمد «قالوا : يارسول الله أيروح أحدنا إلى منى وذكره يقطر منيا ؟ قال : نعم» عاد للحديث قبله «فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال : لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ، ولولا أن معي الهدى لأحللت» وفي لفظ «فقام فينا فقال : قد علمتم أني أتاكم لله وأصدقكم وأبركم ، ولولا هدى لحللت كما تحلون» وفي لفظ في الصحيح أيضا «أمرنا لما أحللتنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى قال : فأهللنا من الأبطح ، فقال سراقه بن مالك بن جعشم : يارسول الله ألعامنا هذا أم للأبد» وفي لفظ «أرأيت متعتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد» وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن أبيه «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان بعسفان قال له سراقه بن مالك المدلحي : يارسول الله اقض لنا قضاء قوم كأنما ولدوا اليوم ، فقال : إن الله عز وجل قد أدخل عليكم في حجكم عمرة ، فإذا قدمتم فن تطوف بالبيت وسعي ولدوا اليوم ، فقال : إن الله عز وجل قد أدخل عليكم في حجكم عمرة ، فإذا قدمتم فن تطوف بالبيت وسعي

وقوله (ثم يقيم بمكة حراما) أي محراما (لأنه محرم بالحج) لشروعه فيه . وكل من كان كذلك (لا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله)

(١) (قوله يحلوا) كذا في النسخ التي بأيدينا ، والذي في صحيح مسلم يحولوا فليحمر لفظ الحديث كتبه مصححه .

بين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان أهدي» وظاهر هذا أن مجرد الطواف والسعى يحلل المحرم بالحج ، وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما ، قال عبد الرزاق : حدثنا معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس قال « من جاء مهلاً بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى العمرة شاء أو أبى ، قلت : إن الناس ينكرون ذلك عليك ، قال : هي سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وإن رغبوا » وقال بعض أهل العلم : كل من طاف بالبيت ممن لا هدى معه من مفرد أو قارن أو متمتع فقد حل إما وجوباً وإما حكماً ، وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم « إذا أدبر النهار من ههنا وأقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم » أى حكماً أى دخل وقت فطره ، فكذا الذى طاف إما أن يكون قد حل ، وإما أن يكون ذلك الوقت فى حقه ليس وقت إحرام ، وعامة الفقهاء المجتهدين على منع الفسخ . والجواب : أولاً بمعارضة أحاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها فى الصحيحين « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالعمرة ومنا من أهل بالحج والعمرة ، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج ، فأما من أهل بالعمرة فأحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة . وأما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يخلوا إلى يوم النحر » وبما صح عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال « لم يكن لأحد بعدنا أن يصير حجته عمرة لأنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم » وعنه كان يقول فيمن حج ثم فسخها عمرة « لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » . رواه أبو داود عنه . وروى النسائي عنه بإسناد صحيح نحوه . ولأبى داود بإسناد صحيح عن عثمان رضي الله عنه « أنه سئل عن متعة الحج فقال : كانت لنا ليست لكم » . وفى سنن أبى داود والنسائي من حديث بلال بن الحرث عن أبيه قال « قلت : يا رسول الله أرأيت فسخ الحج فى العمرة لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة » ولا يعارضه حديث سراقه حيث قال : ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال له : للأبد » لأن المراد ألعامنا فعل العمرة فى أشهر الحج أم للأبد ، لا أن المراد فسخ الحج إلى العمرة ، وذلك أن سبب الأمر بالفسخ ما كان إلا تقريراً لشرع العمرة فى أشهر الحج ، مالم يكن مانع سوق الهدى . وذلك أنه كان مستعظماً عندهم حتى كانوا يعدونها فى أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سورة ما استحكم فى نفوسهم من الجاهلية من إنكارها بحملهم على فعله بأنفسهم ، يدل على هذا ما فى الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « كانوا يزون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور فى الأرض ويجعلون المحرم صفراً ويقولون : إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر خلت العمرة لمن اعتمر ، فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لضبيحة رابعة مهلين بالحج ، فأمرهم أن يجعلوها عمرة ، فتعاضم ذلك عندهم فقالوا : يا رسول الله أى الحل ؟ قال : الحل كله » فأولم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتاً كما قال الإمام أحمد حيث قال : لا يثبت عندى ، ولا يعرف هذا الرجل ، كان حديث ابن عباس هذا صريحاً فى كون سبب الأمر بالفسخ هو قصد محو ما استقر فى نفوسهم فى الجاهلية بتقرير الشرع بخلافه . ألا ترى إلى ترتيبه الأمر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفاء ، غير أنه رضى الله عنه بعد ذلك ظن أن هذا الحكم مستمر بعد إثارة السبب إياه كالرمل والاضطباع فقال به ، وظهر لغيره كآبى ذر وغيره أنه منقضى بانقضاء سببه ذلك ، ومشى عليه محققو الفقهاء المجتهدين ، وهو أولى لو كان قول أبى ذر عن رأى لا عن نقل عنه عليه الصلاة والسلام ، لأن الأصل المستمر

يشبه الصلاة . قال عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة . والصلاة خير موضوع ، فكذا الطواف » إلا أنه لا يسعى عقيب هذه الأطوفة في هذه المدة لأن السعى لا يجب فيه إلا مرة . والتنفل بالسعى غير مشروع . ويصلى لكل أسبوع ركعتين ، وهى ركعتا الطواف على ما بينا .

في الشرع عدم استحباب قطع ما شرع فيه من العبادات وإبدالها بغيرها مما هو مثلها . فضلا عما هو أخف منها ، بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهي ، وإذا كان الفسخ ينافي هذا مع كون المثير له سببا لم يستمر وجب أن يحكم برفعه مع ارتفاعه . ثم بعد هذا رأيت التصريح في حديث سراقه بكون المسئول عنه العبرة لا الفسخ في كتاب الآثار في باب التصديق بالقدر . محمد بن الحسن قال : أخبرنا أبو حنيفة قال : حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « سألت سراقه بن مالك بن جعشم المدلجي قال : يا رسول الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألعاننا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد ، فقال : أخبرنا عن ديننا هذا كأنما خلقنا له في شيء عمل ، في شيء قد جرت به الأقلام وثبتت به المقادير أم في شيء يستأنف له العمل ؟ قال : في شيء جرت به الأقلام وثبتت به المقادير » وساق الحديث إلى آخره ، فقول أحمد رحمه الله : عندى أحد عشر حديثا الخ لا يفيد لأن مضمونها لا يزيد على أمرهم بالفسخ والعزم عليهم فيه ، وغضبه على من تردد استشفاق لاستحكام نفرتهم من العمرة في أشهر الحج ونحن لا ننكر ذلك وإن كان حديث عائشة الذي عارضنا به يفيد خلافه ، وإنما الكلام في أنه شرع في عموم الزمان ذلك الفسخ أولا ، وشيء منها لا يمتسح سوى حديث سراقه بتلك الرواية ، وقد بينا المراد به وأثبتناه مرويا ، وثبت أنه حكم كان لقصد تقرير الشرع المستحكم في نفوسهم ضده . وكذا إعادة الشارع إذا أورد حكما يستعظم لأحكام ضده المنسوخ في شريعتنا يرد بأقصى المبالغات ليفيد استئصال ذلك التمكن المرفوض كما في الأمر بقتل الكلاب لما كان المتمكن عندهم مخالطتها . وعداها من أهل البيت ، حتى انتهوا ففسخ ، فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع غمام ما كان في نفوسهم من منعه . رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة في أشهر الحج ، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله قال عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة ») إلا أن الله قد أحل فيه المنطق ، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير ، هذا الحديث روى مرفوعا وموقوفا ، أما المرفوع فمن رواية سفيان عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجهما الحاكم وابن حبان ، ومن رواية موسى بن أعين عن ليث بن أبي سليم عن عطاء بن طاوس مرفوعا باللفظ المذكور ، أخرجهما البيهقي . ومن رواية الباغندي يبلغ به ابن عيينة عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا ، رواه البيهقي وقال : ولم يصنع الباغندي شيئا في رفعه لهذا الحديث ، فقد رواه ابن جريج وأبو عوانة عن إبراهيم بن ميسرة موقوفا وبهذا عرف وقفه ، ولا يخفى أن عطاء بن السائب من الثقات غير أنه اختلط ، فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه حجة ، قيل : وجميع من روى عنه روى بعد الاختلاط إلا لشعبة وسفيان . وهذا من حديث سفيان عنه . وأيضا فقد تابعه على رفعه من سمعت فيقوى ظن رفعه لو لم يكن من رواية سفيان عنه . وأسند الطبراني من حديث طاوس عن ابن عمر رضي الله عنهما لأعلمه إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم :

وهذا لم يأت بها . وقوله (والصلاة خير موضوع فكذا الطواف) قيل : إلا أن طواف التطوع أفضل للغرباء . وصلاة التطوع أفضل لأهل مكة ؛ لأن الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلاة ، وأهل مكة لا يفوتهم الأمران فعند الاجتماع الصلاة أفضل . وقوله (والتنفل بالسعى غير مشروع) لأنه ثبت بالنص مرة

قال (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم نخطب الإمام خطبة يعلم فيها الناس الخروج إلى منى والصلاة بعرفات والوقوف والإضافة) والحاصل أن في الحج ثلاث خطب : أولها ما ذكرنا ، والثانية بعرفات يوم عرفة ، والثالثة بمنى في اليوم الحادى عشر ، فيفصل بين كل خطبتين بيوم . وقال زفر رحمه الله : يخطب في ثلاثة أيام متوالية أولها يوم التروية لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج . ولنا أن المقصود منها التعليم . ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال ، فكان ما ذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع (فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى فيقيم بها حتى

قال « الطواف بالبيت صلاة فأقلوا فيه الكلام » وسنذكره من رواية الترمذى أيضا (قوله فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة ويوم التروية هو الثامن ، سمي به لأنهم كانوا يروون لإبلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة . وقيل : لأن رؤيا إبراهيم كانت في ليلته فتروى فيه في أن ما رآه من الله أولا ، من الرأى وهو مهموز ذكره في طلبه الطلبة . وقيل : لأن الإمام يروى للناس مناسكهم من الرواية ، وقيل غير ذلك . وهذه الخطبة خطبة واحدة بلا جلوس ، وكذا خطبة الحادى عشر ، وأما خطبة عرفة ١ فيجلس بينهما وهى قبل صلاة الظهر والخطبتان الأوليان بعده (قوله أولها يوم التروية) قلنا خلاف المروى عنه صلى الله عليه وسلم « فإنه روى عنه أنه خطب في السابع وكذا أبو بكر ، وقرأ على رضى الله عنه عليهم سورة براءة . رواه ابن المنذر وغيره عن ابن عمر رضى الله عنهما ، ولأن تلك الأيام أيام اشتغال على ما لا يخفى فيكون داعية تركهم الحضور فيقوت المقصود من شرع الخطب (فكان ما ذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع) أى أبلغ (قوله فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى) ظاهر هذا التركيب لعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى وهو خلاف السنة . والحديث الذى ذكره المصنف فى الاستدلال أخص من الدعوى ليفيد أن مضمونه هو السنة ، ولم يبين فى المبسوط خصوص وقت الخروج ، واستحب فى المحيط كونه بعد الزوال وليس بشئ . وقال المرغينانى بعد طلوع الشمس ، وهو الصحيح لما عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة » وكأن مستند الأول ما فى حديث جابر « أنه عليه الصلاة والسلام توجه قبل صلاة الظهر » فإنه لا يقال فى التخاطب لما بعد طلوع الشمس

فالتكرار لا يكون إلا بالقياس على الطواف ، ولا مجال له فيه . وقوله (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة (خطب الإمام) يعنى خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر ، وكذلك فى الخطبة الثالثة التى تخطب بمنى ، وأما فى خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهى قبل صلاة الظهر ، وقوله (والحاصل أن فى الحج ثلاث خطب) ظاهر . وقوله (فإذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثامن من ذى الحجة قبل إنما سمي بذلك لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام رأى ليلة التروية كأن قائلا يقول له : إن الله يأمرك بذبىح ابنك هذا ، فلما أصبح تروى : أى تفكر فى ذلك من الصبح إلى الرواح أمن الله تعالى هذا الحلم أم من الشيطان ؟ فن ثمة سمي يوم التروية . فلما أمسى رأى مثل ذلك ، فعرف أنه من الله تعالى ، فن ثم سمي يوم

(قوله أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان) أقول : قال السروجى . وفيه بعد من جهة أن رؤيا الأنبياء حق اه .

(١) (قوله وأما خطبة عرفة الخ) عبارة الزيلعى : إلا خطبة يوم عرفة فإنها خطبتان فيجلس بينهما أه كتبه مصححه .

يصلّي الفجر من يوم عرفة لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلّى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح إلى عرفات «(ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلّى بها الفجر ثم غدا إلى عرفات ومرّ بمنى أجزأه)» لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم لإقامة نسك ، ولكنه أساء

جثتك قبل صلاة الظهر ، ولا لما قبل الأذان ودخول الوقت ، وإنما يقال إذ ذاك قبل الظهر أو أذان الظهر ، وإنما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة . لكن حديث ابن عمر رضي الله عنه صريح فيمنع به على المختل . وفي الكافي للحاكم الشهيد : ويستحب أن يصلّي الظهر بمنى يوم التروية ، هذا ولا يترك التلبية في أحواله كلها حال إقامته بمكة في المسجد وخارجه إلا حال كونه في الطواف ، ويلبّي عند الخروج إلى منى ، ويدعو بما شاء ويقول : اللهم إياك أرجو وإياك أدعو وإليك أرغب ، اللهم بلغني صالح عملي وأصلح لي في ذريتي ، فإذا دخل منى قال : اللهم هذا منى وهذا ما دللتنا عليه من المناسك ، فنّ علينا بجوامع الخيرات وبما مننت به على إبراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على أهل طاعتك ، فأني عبدك وناصيتي بيدك جثت طالبا مرضاتك ، ويستحب أن ينزل عند مسجد الخيف (قوله لما روى البخاري) في حديث جابر الطويل قال « لما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج ، فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلّى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة » الحديث . وذكر المصنف رحمه الله لهذا الحديث يفيد أن السنة عنده الذهاب من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس ، وصرح به في الإيضاح . وعن ذلك حمل في النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس . ثم اعترضه بأنه كان من حق الكلام أن يقول قبل طلوع الشمس لأنه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الإيضاح لأن طلوع الشمس مذكور في الإيضاح متقدما هـ . ولا يخفى أن قوله ثم يتوجه إلى عرفات متصل في المتن بقوله حتى يصلّي الفجر من يوم عرفة ، إما بناء على عدم توقيت وقت الخروج إلى منى أو توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطي كما قدمناه . وقول المصنف : وهذا بيان الأولوية يتعلق به شرحا ، فرجع ضمير قبله البتة صلاة الفجر من يوم عرفة ، ولا شك أنه أخذ في بيان حكم هذا الجواز والجواز متحقق في التوجه قبل الصلاة كما هو متحقق فيه قبل الشمس . والإساءة لازمة في الوجهين ، فلا حاجة إلى إلزامه أن مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعترضه ، وقد استفيد من مجموع ما قلنا أن السنة الذهاب إلى عرفات بعد طلوع الشمس أيضا ، ويقول عند التوجه إلى عرفات : اللهم إليك توجهت وعليك توكلت ووجهك أردت ، فاجعل ذنبي مغفورا وحجتي مبرورا وارحمني ولا تخيبني ، واقتض بعرفات حاجتي إنك على كل شيء قدير ، ويلبّي ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه التلبية : « أجهل الناس أم نسوا ؟ والذي بعث محمدا بالحق لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جرة العقبة إلا أن يخلطها بتكبير أو تهليل » رواه أبو ذر . ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيد إذا ذهب إلى المصلّى ، فإذا قرب من

عرفة . ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهمّ بنحره فسمى اليوم بيوم النحر . وقيل : إنما سمي يوم التروية بذلك لأن الناس يروون بالماء من العطش في هذا اليوم يحملون الماء بالروايا إلى عرفات ومنى . وإنما سمي يوم عرفة به لأن جبريل عليه السلام علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك كلها يوم عرفة فقال له : أعرفت في أي موضع تطوف ؟ وفي أي موضع تسعى ؟ وفي أي موضع تقف ؟ وفي أي موضع تنحر وترمي ؟ فقال عرفت ، فسمى يوم عرفة

بتركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم . قال (ثم يتوجه إلى عرفات فيقيم بها) لما رويناه ، وهذا بيان الأولوية . أما لو دفع قبله جاز لأنه لا يتعلق بهذا المقام حكم . قال في الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباز تجبر والحال حال تضرع والإجابة في الجمع أرجى . وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المسارة . قال (وإذا زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمى الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة ،

عرفات ووقع بعمره على جبل الرحمة قال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ، ثم يلبي إلى أن يدخل عرفات (قال في الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباز) أى الانفراد عنهم (نوع تجبر والحال حال تضرع) ومسكته (والإجابة في الجمع أرجى) ولأنه يأمن بذلك من اللصوص (وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المسارة) والسنة أن ينزل الإمام بمنزلة ، ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه (قوله وإذا زالت الشمس) ظاهر هذا التركيب الشرطي إعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير . ويدل عليه حديث ابن عمر رضى الله عنهما في أنى داود ومسند أحمد « غدا عليه الصلاة والسلام من منى حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فنزل بمنزلة وهو منزل الإمام الذى ينزل به بعرفة ، حتى إذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام مهجرا فجمع بين الظهر والعصر ، ثم خطب الناس » الحديث ، وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة . وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما جاء إلى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال : الرواح إن كنت تريد السنة فقال : هذه الساعة ؟ قال نعم ، قال سالم : فقلت للحجاج : إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة ، فقال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : صدق .

وسمى يوم الأضحى به لأن الناس يضحون فيه بقرايينهم . وقوله (ثم يتوجه إلى عرفات) أى يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة إلى عرفات (فيقيم بها لما رويناه) أنه عليه الصلاة والسلام راح إلى عرفات (وهذا بيان الأولوية أما لو دفع قباه) أى قبل طلوع الشمس ، وهذا إضمار قبل الذكر ، وكان من حق الكلام أن يقول : ثم يتوجه إلى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا : أى التوجه بعد طلوع الشمس . وقوله أما لو دفع قبله . عليه قال بعض الشارحين : ترك هذا القيد سهو من الكاتب . وقوله (لأنه) الضمير للشأن . وقوله (لا يتعلق بهذا المقام) أى منى (حكم) من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس إلى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الأعظم . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المكث نفسه إلى طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة ، لأن ذلك إنما يثبت بدليل منقول ولم يوجد . وقوله (وينزل بها) أى بعرفة (مع الناس لأن الانتباز) أى الانفراد (تجبر) وقوله (وقيل مراده) أى منى من قوله مع الناس (أن لا ينزل على الطريق) وقوله (وإذا زالت الشمس) أى منى من قوله مع الناس (ليصلى الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة) أى منى قبل الصلاة ولفظ يبتدئ

(قوله وهذا بيان الأولوية الخ) أقول : وفي غاية السروجى قوله هذا بيان الأولوية : أى أن التوجه إلى عرفات بعد ما صلى الفجر منى أو بآقتداء النبي صلى الله عليه وسلم . أما لو توجه إليها قبل أن يصلى الفجر منى أو بمكة ومن منى جاز . لأنه لا يتعلق بهذا اليوم نسلك أه . فاندفع ما ذكره الشيخ أكمل الدين بخلافه (قوله وقوله أما لو دفع قبله عليه) أقول : قوله عليه متعلق بقوله بناء في قوله حتى يصبح بناء قوله الخ (قوله قال بعض الشارحين ترك هذا القيد سهو من الكاتب) أقول : القائل هو الإثناني

يُخَطِّبُ خُطْبَتَيْنِ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجُلُوسَةٍ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ) هَكَذَا فَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ . وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ : يُخَطِّبُ بَعْدَ الصَّلَاةِ ، لِأَنَّهَا خُطْبَةٌ وَعِظٌ وَتَذَكِيرٌ فَأَشْبَهَ خُطْبَةَ الْعِيدِ . وَلَنَا مَا رَوَيْنَا ، وَلِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا تَعْلِيمُ الْمَنَاسِكِ وَالْجَمْعِ مِنْهَا . وَفِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ : إِذَا صَعِدَ الْإِمَامُ الْمَنْبِرَ فَجَلَسَ أَذُنَ الْمُؤَذِّنُونَ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ . وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يُؤْذَنُ قَبْلَ خُرُوجِ الْإِمَامِ . وَعَنْهُ أَنَّهُ يُؤْذَنُ بَعْدَ الْخُطْبَةِ . وَالصَّحِيحُ مَا ذَكَرْنَا لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا خَرَجَ وَاسْتَوَى عَلَى نَاقَتِهِ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ . وَيَقِيمُ الْمُؤَذِّنُ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْخُطْبَةِ لِأَنَّهُ أَوَانَ الشَّرُوعَ فِي الصَّلَاةِ فَأَشْبَهَ الْجُمُعَةَ . قَالَ (وَيَصِلُ بِهِمُ الظُّهْرُ وَالْعَصْرُ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ) وَقَدْ

رواه البخاري والنسائي رحمهما الله (قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة) ثم قال المصنف (هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولا يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة . بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المستدرک ، وحديث أبي داود عن ابن عمر رضي الله عنهما يفيد أنهما بعد الصلاة وقال فيه « فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة » وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلاة : قال عبد الحق : وفي حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة ، وهو المشهور الذي عمل به الأئمة والمسلمون . وأعلّ هو وابن القطان حديث ابن عمر رضي الله عنه بآبِ بْنِ إِسْحَاقَ . نَعَمْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْمُنْتَقَى عَنْ جَابِرٍ قَالَ « رَاحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَوْقِفِ بِعُرْفَةِ فَخُطِبَ النَّاسَ الْخُطْبَةَ الْأُولَى ، ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ ، ثُمَّ أَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخُطْبَةِ الثَّانِيَةِ ، فَفَرَّغَ مِنَ الْخُطْبَةِ الثَّانِيَةِ وَبِلَالٌ مِنَ الْأَذَانِ ، ثُمَّ أَقَامَ بِلَالٌ فَصَلَّى الظُّهْرَ ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ » رواه الشافعي ، وهذا يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام ساوَقَ الْأَذَانَ بِخُطْبَتِهِ فَكَأَنَّهَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى ظَاهِرِ اللَّفْظِ كَانَتْ قَصِيرَةً جَدًّا كَتَسْبِيحَةٍ وَتَهْلِيلَةٍ

يشير إلى ذلك . وقوله (وكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) روى جابر رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما زاعت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فركب حتى أتى بطن الوادي فخطب للناس ، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر » وقوله (ولنا ما رويناه) إشارة إلى قوله هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (وفي ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة ، وعن أبي يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام) من القساطر ، فإذا فرغ المؤذن خرج الإمام لأن هذا الأذان لأداء الظهر كما في سائر الأيام (وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة) قال بعض الشارحين : وهذا أصح عندي وإن كان على خلاف ظاهر الرواية لما صح من حديث جابر . قال المصنف (والصحيح ما ذكرنا) يعنى ظاهر الرواية (لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه) ووجه الصحة أن رواية جابر تقتضي الأذان بعد خطبة ، وهذه الرواية تقتضي قبلها فتعارضتا فصرنا إلى ما بعدهما من الحجة وهو القياس على الجمعة (ويقوم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة فأشبه الجمعة) قال (ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر) أي يصلي الإمام بالقوم الظهر والعصر في وقت الظهر (بأذان وإقامتين) أما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النفل

(قال المصنف : ولأن المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها) أقول : فلم لم يذكره في قوله ويعلم الناس الوقوف الخ ؟ (قوله قال بعض الشارحين : وهذا أصح عندي الخ) أقول : القائل هو الإقناني (قوله قال المصنف : والصحيح ما ذكرنا الخ) أقول : المصنف جعل وجه الصحة هذه الرواية ، وعلى ما ذكره الشارح يكون القياس فلا تطابق بين الشرح والمشرح .

ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلاتين . وفيما روى جابر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما بأذان وإقامتين ، ثم بيانه أنه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة لإعلاما للناس (ولا يتطوع بين الصلاتين) تحصيلاً لمقصود الوقوف . ولهذا قدم العصر على وقته ، فلو أنه فعل فعل مكروها وأعاد الأذان للعصر في ظاهر الرواية ، خلافا لما روى عن محمد رحمه الله لأن الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيده للعصر (فإن صلى بغير خطبة أجزأه) لأن هذه الخطبة ليست بفريضة . قال (ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى . وقالوا : يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج إليه .

وتحميدة بحيث كانت قبل الأذان ، ولا بعد في تسمية مثله خطبة ، والخطبة الأولى الثناء كالتهايل والتكبير والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ ، ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف . ثم ظاهر المذهب عندنا إذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذن كما في الجمعة ، فإذا فرغ أقام . وعن أبي يوسف رحمه الله : يؤذن والإمام في القساطر ثم يخرج فيخطب . قال في المبسوط : هذا ظاهر قوله الأول . وروى الطحاوي عنه أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان ، فإذا مضى صدر خطبته أذنوا ثم يتم الخطبة بعده ، فإذا فرغ أقاموا . وهذا على مساوكة ما روى الشافعي رحمه الله . والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه « أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس وهو راكب على القصواء ، إلى أن قال : ثم أذن ثم أقام . والوجه في ذلك الحديث أن يحمل أذان بلال ذلك على الإقامة ، فيكون عليه الصلاة والسلام ساوق الإقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الإقامة تمجيدا وتسبيحا . وفي حديث جابر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين ولم يصل بينهما شيئا » وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلاتين ، وما في الذخيرة والحيط من أنه يصلي بهم العصر في وقت الظهر من غير أن يشغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر ينافي حديث جابر الطويل ، إذ قال « فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئا » وكذا ينافي إطلاق المشايخ رضى الله عنهم في قولهم « ولا يتطوع بينهما » فإن التطوع يقال على السنة (قوله خلافا لما روى عن محمد رحمه الله) وجه قوله أنه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما أذان واحد .

المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما ، وأما كونه بأذان وإقامتين فلما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين وبيانه ما ذكر في الكتاب (ولا يتطوع بين الصلاتين) يعني لا الإمام ولا القوم . وقوله (خلافا لما روى عن محمد) فإنه يقول : لا يعيد الأذان لأن الوقت قد جمعهما فيكفي بأذان واحد كما في العشاء مع الوتر . ووجه الظاهر ما ذكره (أن الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول) وقطع فور الأذان الأول يوجب إعادته للعصر لأن الأذان للإعلام وكل صلاة أصل بنفسها ، إلا أنه إذا جمع بينهما استغنيا عن الإعلام ، وإذا قطع عاد حكمه الأصلي . وقوله (فإن صلى بغير خطبة) ظاهر . وقوله (ومن صلى الظهر في رحله) أى في منزله (وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة . وقالوا : المنفرد وغيره سبان في الجمع بينهما) ومبنى الاختلاف على أن تقديم العصر على وقته لأجل محافظة الجماعة أو لامتداد الوقوف : فعنده للأول وعندهما للثاني . ولما أن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف بدليل أنه لا جمع على من ليس عليه الوقوف ، وأن الحاج محتاج إلى الدعاء في وقت الوقوف ، فشرع الجمع لئلا يشغل عن الدعاء . والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء

ولأبني حنيفة رحمه الله أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به ، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام والتقديم لصيانة الجماعة لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لما

قلنا : الأصل أن كل فرض بأذان ترك فيما إذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الأصل (قوله فرض بالنصوص) لقوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا - أي فرضا موقتا وفي حديث « من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر » (قوله والتقديم الخ) لاجابة إلى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة لإبطالا لتعليلهما ، بل يكفي في بيان أنه لا يجوز ارتكابه في غير مورد من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس ، ثم إنه يترأى أن ما أبداه سببا للجمع منافي لما ذكره آنفا من قوله ولهذا : أي لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته ، إلا أن يدعى أن ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ما عينه أولى لما ذكر من أنه لا منافاة : أي بين الوقوف والصلاة فإنه واقف بعرفة حال كونه نائما أو مغمى عليه فكيف لا يكون حال كونه

فيستويان في جواز الجمع (ولأبني حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص) قال الله تعالى - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى - وقال تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا - وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه إلا بدليل قطعي ، وذلك فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الإمام فلا يجوز بدونه . وقوله (والتقديم لصيانة الجماعة) جواب عن قولهما وتقريره لأنسلم أن جواز الجمع بالتقديم لا امتداد الوقوف بل لصيانة الجماعة ، لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لأن الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم إقامة الجماعة إلا بالاجتماع وأنه يتعذر مرتين في العادة فعجلوا العصر لثلاث تفوتهم فضيلة الجماعة لحق الوقوف ، لأن الجماعة تفوت لا إلى خلف ، وحق الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه ، إذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لأن الوقوف ، لا ينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالأكل والشرب والتوضي وغير ذلك ، وفي كلامه تسامح لأنه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال : ولهذا قدم العصر على وقته ، وههنا جعل علة صيانة الجماعة ، فإن كان المقصود من الوقوف صيانة الجماعة صحح الكلام ، لكن ليس كذلك لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج ، وإن كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من الوقوف شيان أحدهما عاجل والثاني آجل . والأول هو امتداد المكث لأجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه . والثاني أداء الركن وصيانة الجماعة ، فيجوز أن يكون تقديم العصر معلولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الأول ، ولصيانة الجماعة من حيث الثاني ، وإذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد علتين . والحاصل أنهم اتفقوا على أن المقصود منه للمكلف هو الامتداد في المكث لأجل الدعاء ، ولكنهم اختلفوا في وجود غيره فقالا : ماثمة غيره ، وفيه المنفرد والجماعة سواء ، وقال : بل ثمة غيره ، وهو ماله من صيانة الجماعة ، وليس المنفرد فيه كالجماعة

(قوله وفي كلامه تسامح ، إلى قوله : لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج) أقول : ولك أن تقول تعليل التقديم بتحصيل مقصود الوقوف خرج على منيهما فلاخبار (قوله وإن كان غير ذلك تناقض كلامه الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه إنما يلزم التناقض والتوارد لو جعل كل منهما علة مستقلة للتقديم لم لا يجوز أن يكون جزء علة (قوله ولكنهم اختلفوا في وجود غيره إلى آخر قوله : وقال بل ثمة غيره) أقول : قوله إذ لا منافاة لا يناسب هذا الكلام إذ مفاده عدم توقف هذا المقصود على التقديم مطلقا (قوله وهو ماله من صيانة الجماعة الخ) أقول : ولك أن تقول إذا فات المقصود ينبغي أن يجتهد في تحصيل المقصود الأول حتى لا يخلو الوقوف عن مقاصده بالكلية ، فإن ما لا يدرك

ذكره إذ لا منافاة، ثم عند أبي حنيفة رحمه الله: الإمام شرط في الصلاتين جميعا. وقال زفر رحمه الله: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج. ولأبي حنيفة رحمه الله أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام بالحج فيقتصر عليه، ثم لا بد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديم الإحرام على وقت الجمع،

مصليا. وإن أراد الوقوف المتوجه فيه إلى الدعاء وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه. قلنا تفريقه بالنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه لأنها واجبة أو في حكم الواجب على ما أسلفناه في باب الإمامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض، فإذا ثبت بلا مرد إخراجها في صورة فالحكم بأنه لتحصيل واجب أو ما هو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة، ولذا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روى عن ابن مسعود رضى الله عنه منعه (قوله وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج) الحاصل أن جواز الجمع مشروط عند أبي حنيفة بالإحرام بالحج في الصلاتين جميعا، وعندهما في العصر فقط، وبالجماعة فيهما عنده، وهذا قول زفر رحمه الله أيضا غير أنه يشترطهما في العصر ليس غير (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله) تفريقه ظاهر. وفي المبسوط وجه قول أبي حنيفة أن العصر في هذا اليوم كالتابع للظهر لأنهما صلاتان أدت في وقت واحد والثانية مرتبة على الأولى فكانا كالعشاء مع الوتر. وينبغي أن يزداد بعد قوله صلاتان واجبتان. قال: ولما جعل الإمام شرطاً في التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الأولى. ودليل التبعية لغيره أنه لا يجوز العشر في هذا اليوم إلا بعد صحة الظهر، حتى لو تبين لغيم أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم إعادة الصلاتين، وكذا لو جدد الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر صلى بغير وضوء لزمه إعادة الصلاتين، بخلاف الوتر فيما تقدم لا يعيده عند الإمام. والفرق أن الوتر أدأوه في وقته بخلاف العصر، ولما كان في لزوم الأولوية خفاء اقتصر المصنف على ما ذكره

(ثم عند أبي حنيفة: الإمام شرط في الصلاتين جميعا. وقال زفر: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته) واشتراط الإمام للتغير (ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام بالحج) وكل ما كان شرعه على خلاف القياس بالنص يقتصر على مورد (وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج) قال أبو حنيفة: الإحرام شرط فيهما جميعا، وقال زفر: هو شرط في صلاة العصر وثمرته تظهر في حلال مكى صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه، أو المحرم بالعمرة صلى الظهر ثم أحرم فصلى العصر مع الإمام لم يجزه العصر إلا في وقتها عند أبي حنيفة. وعند زفر تجوز (ثم لا بد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية) لأن الإحرام شرط جواز الجمع وشرط الشيء يسبقه، وجواز الجمع يتحقق

كله لا يترك كله (قوله وشرط الشيء يسبقه الخ) أقول: منقوض بالوضوء فإنه شرط جواز الصلاة. وشرط الشيء يسبقه، وجواز الصلاة يتحقق إذا زالت الشمس مقارنة له مع أنه لا يلزم أن يتقدم الزوال

(١). (قوله بخلاف الوتر، إلى قوله: بخلاف العصر) هذه زيادة ثبتت في بعض النسخ وسقطت من غالبها اهـ مصححه.

وفي أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة. قال (ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلاة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة، والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الموقف الأعظم. قال (وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة) لقوله عليه الصلاة والسلام «عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر». قال (وينبغي

(قوله عقيب انصرافهم من الصلاة) ظرف ليتوجه (لأنه عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة) هو في حديث جابر. واعلم أن أول وقت الوقوف إذا زالت الشمس ويمتد إلى طلوع فجر يوم النحر. فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم، والركن ساعة من ذلك، والواجب إن وقف نهاراً يمدّه إلى الغروب أو ليلاً فلا واجب فيه (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «عرفة كلها موقف») روى من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام «كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر، وكل منى منحر إلا ما وراء العقبة» وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمرى متروك. ومن حديث جبير ابن مطعم، وفيه «وكل فجاج منى منحر ولم يستثن، وكل أيام التشريق ذبح» رواه أحمد عن سليمان بن موسى الأشدق عن جبير بن مطعم وهو منقطع، فإن ابن الأشدق لم يدرك جبيراً. ورواه ابن حبان في صحيحه وأدخل فيه بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن أبي حسين، وكذا رواه الترمذى، لكن قال البزار: ابن أبي حسين لم يلق جبير بن مطعم، قال: وإنما ذكرنا هذا الحديث، لأننا لا نحفظ عنه عليه الصلاة والسلام في كل أيام التشريق ذبح إلا فيه فذكرناه، وبيننا العلة فيه اه. وروى أيضاً من حديث ابن عباس رضى الله عنهما فرواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعاً «عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر» اه. ومن حديث ابن عمر أخرجه ابن عدى في الكامل بلفظ حديث ابن عباس، وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمرى المضعف. ومن حديث أبي هريرة رضى الله عنه أخرجه ابن عدى أيضاً نحوه سواء

إذا زالت الشمس مقارناً، والمتقدم على أحد المتقارنين متقدم على الآخر (وفي) رواية أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة) قال (ثم يتوجه الإمام إلى الموقف) أى بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الإمام إلى الموقف (فيقف بقرب الجبل لأن النبي صلى الله عليه وسلم راح إلى الموقف عقيب الصلاة) وقوله (والجبل يسمى جبل الرحمة) ظاهر. وقوله (بطن عرنة) واد بجذاء عرفات. قيل رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان، فكان هذا نظير النهى عن الصلاة في الساعات الثلاث. (والمزدلفة) إنما سميت بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى - وأزلفنا ثم الآخرين - أى جمعناهم، وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب، ومنه قوله تعالى - وأزلفت الجنة للمتقين - أى قربت، وسميت بها لاقتراب الناس إلى منى بعد الإضافة من عرفات (ووادى محسر) بكسر السين

(قال المصنف: ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه) أقول: في غاية السروجى عن طلحة بن عبد الله بن كرز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم جمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» أخرجه زرين بن معاوية في تجريد الصحاح بعلامة الموطأ، وفي مناسك النوى، وقيل إذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف اه. قال ابن جماعة في مناسكه الكبير: وسأل بعض الطلبة والذى رحمه الله تعالى فقال: قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة، وفي غير يوم الجمعة يهب قوماً لقوم الجمعة في هذا الحديث؟ فأجابته بأنه يحتمل أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة، وفي غير يوم الجمعة يهب قوماً لقوم والله أعلم اه.

للإمام أن يقف بعرفة على راحلته (لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف على ناقته (وإن وقف على قدميه جاز)
والأول أفضل لما بينا (ويابغى أن يقف مستقبل القبلة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف كذلك ، وقال النبي
عليه الصلاة والسلام « خير المواقف ما استقبلت به القبلة » ويدعو ويعلم الناس المناسك (لما روى « أن النبي عليه
الصلاة والسلام كان يدعو يوم عرفة ماداً يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء » وإن ورد الآثار ببعض
الدعوات ، وقد أوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم [عدة الناسك في عدة من المناسك] بتوفيق الله تعالى .

وأعله يزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة : أعني كل أيام التشريق
ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم
وقف على ناقته) هو في حديث جابر الطويل فارجع إليه (قوله وقال عليه الصلاة والسلام الخ) روى الحافظ
أبو نعيم في تاريخ أصبهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً « خير المجالس
ما استقبل به القبلة وأما خير المواقف فالله سبحانه أعلم به » . وروى الحاكم في الأدب حديثاً طويلاً وسكت عنه
أولاه عنه عليه الصلاة والسلام « إن لكل شيء شرفاً ، وإن شرف المجالس ما استقبل به القبلة » وأعل بهشام بن زياد .
وعن ابن عمر يرفعه « أكرم المجالس ما استقبل به القبلة » وهو معلول بحمزة النصيبين ونسب للوضع (قوله ويدعو)
عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال « كان أكثر دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة : لا إله إلا
الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير » رواه أحمد والترمذي
عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « خير الدعاء دعاء يوم عرفة ، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله
وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير » وقيل لابن عيينة : هذا ثناء فلم سماه رسول
الله صلى الله عليه وسلم دعاء ؟ فقال : الثناء على الكريم دعاء لأنه يعرف حاجته . وعن جابر قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم « ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلاً بوجهه ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له ،
له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ، ثم يقرأ - قل هو الله أحد - مائة مرة ، ثم يقول : اللهم صل على
محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة ، إلا قال الله تعالى : ياملائكتي
ما جزاء عبدى هذا سبحنى وهللنى وكبرننى وعظمنى وعرفننى وأثنى علىّ وصلى على نبيّ ؟ اشهدوا ياملائكتي أنى
قد غفرت له وشفعته فى نفسه ، ولو سألتنى عبدى هذا لشفعته فى أهل الموقف » رواه البيهقي وهو من غريب
إسناده من أنهم بالوضع . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال « جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال : يا رسول الله كلمات أسأل عنهن ، فقال عليه الصلاة والسلام : اجلس ، وجاء رجل من ثقيف فقال :
يا رسول الله كلمات أسأل عنهن ، فقال عليه الصلاة والسلام : سبقك الأنصارى ، فقال الأنصارى : إنه رجل غريب
وإن للغريب حقاً فابدأ به ، فأقبل على الثقيفى » وساق الحديث ، إلى أن قال « ثم أقبل على الأنصارى فقال : إن شئت

وتشديدها هو بين مكة وعرفات . وقوله (كالمستطعم المسكين) فى تقديم الصفة فائدة وهى المبالغة فى تحقيق المد ،
فإن التشبيه حينئذ إنما يحصل بحالة الاستطعام وهى حالة الاحتياج . وقوله (وإن ورد الآثار ببعض الدعوات)
عن علىّ أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن أكثر دعائى ودعاء الأنبياء من قبلى عشية عرفة : لا إله إلا الله وحده
لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير . اللهم اجعل
فى قلوبى نوراً وفى سمعى نوراً وفى بصرى نوراً . اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى ، وأعوذ بك من وسواس

قال (وينبغي للناس أن يقفوا بقرب الإمام) لأنه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا (وينبغي أن يقف وراء الإمام) ليكون مستقبل القبلة ، وهذا بيان الأفضلية لأن عرفات كلها موقف على ما ذكرنا . قال (ويستحب أن يغتسل قبل الوقوف ويجهد في الدعاء) أما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب ، ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعديد وعند الإحرام . وأما الاجتهاد فلأنه صلى الله عليه وسلم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لأتمته فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم (ويلي في موقفه ساعة بعد ساعة) وقال مالك رحمه الله تعالى : يقطع التلبية كما يقف بعرفة لأن الإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان .

أخبرتكم عما جئت تسألني ، وإن شئت تسألني فأخبرك ، فقال : لا يأنبي الله أخبرني عما جئت أسألك ، فقال : جئت تسأل عن الحاج ماله « وساق الحديث ، إلى أن قال « فإذا وقف بعرفة فإن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : انظروا إلى عبادي شعثا غبرا ، اشهدوا أي قد غفرت لهم ذنوبهم وإن كانت عدد قطر السماء ورمل عالج ، وإذا رمى الجمار لا يدرى أحد ماله حتى يتوفاه الله تعالى ، وإذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له . وروى أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما « كان فلان ردف النبي صلى الله عليه وسلم يوم عرفة ، فجعل الفتى يلاحظ الدماء وينظر إليهن ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ابن أخي إن هذا يوم من ملك فيه سمع ، وبهره ولسانه غفر له » .

ومن ماثورات الأدعية : اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بهري نورا . اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري . اللهم إني أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الأمر وعذاب القبر . اللهم إني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر . اللهم إني أعوذ بك من تحول عافيتك وفجأة نعمتك وجميع سخطك ، وأعطني في هذه العشية أفضل ما توثق أحدا من خلقك ، وكل حاجة في نفسه يسألها فإنه يوم إفاضة الخيرات من الجواد العظيم . وحديث « كان عليه الصلاة والسلام يدعو ماداً يديه كالمستطعم » رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال « رأيت رسول الله عليه الصلاة والسلام واقفا بعرفة ماداً يديه كالمستطعم ، أو كلمة نحوها » وأعل بحسين بن عبد الله ضعفه النسائي وابن معين . قال ابن عدى : هو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه فإني لم أر له حديثا منكرا جاوز المقتدر . وأخرجه البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما « رأيت عليه الصلاة والسلام يدعو بعرفة يده إلى صدره كالمستطعم المسكين » (قوله وينبغي للناس أن يقفوا بقرب الإمام) وكلما كان إلى الإمام أقرب فهو أفضل وغسل عرفة تقدم في باب الغسل (قوله فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم) روى ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس أن أباه أخبره عن أبيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لأتمته عشية عرفة ، فأجيب : إني قد غفرت لهم ما خلا المظالم فإني آخذ للمظلوم منه ، فقال : أي رب إن شئت أعطيت المظلوم

الصدر وشتات الأمر وفتنة القبر . اللهم إني أعوذ بك من شر ما يلج في البحر وشر ما تهب به الرياح » . وقوله (إلا في الدماء والمظالم) أي إلا في حق الدم الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه ، وفي حق المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف . وقيل : قد استجيب له في ذلك أيضا في المزدلفة وقوله (ويلي في موقفه) يعني يستديم ذلك إلى أن يرى أول حصاة من جرة العقبة (وقال مالك : يقطعها كما يقف بعرفة لأن التلبية إجابة باللسان ، والإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان) كتكبيرة الافتتاح في الصلاة .

ولنا ما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام ما زال يلبي حتى أتى جمرة العقبة » ولأن التلبية فيه كالتكبير في الصلاة

الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل ، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو قال فتبسم ، فقال له أبو بكر رضى الله عنه : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت لتضحك فيها فما الذى أضحكك ، أضحك الله سنك ؟ قال : إن عدو الله إبليس لما علم أن الله قد استجاب دعائى وغفر لأمتى أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور فأضحكنى ما رأيت من جزعه » ورواه ابن عدى وأعله بكنانة ، وقال ابن حبان فى كتاب الضعفاء : كنانة بن عباس بن مرداس السلمى يروى عن أبيه ، وروى عنه ابنه منكر الحديث جدا ، فلا أدرى التخليط فى حديثه منه أو من أبيه ، ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير . ورواه البيهقى وفيه « فلما كان غداة المزدلفة أعاد الدعاء فأجابه الله تعالى إني قد غفرت لهم ، قال : فتبسم » الحديث ثم قال : وهذا الحديث له شواهد كثيرة ، وقد ذكرناها فى كتاب الشعب ، فإن صح بشواهده ففيه الحجة ، وإن لم يصح فقد قال الله تعالى - ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء - وظلم بعضهم بعضا دون الشرك اه . قال الحافظ المنذرى : وروى ابن المبارك عن سفيان الثورى عن الزبير بن عدى عن أنس بن مالك قال « وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات وقد كادت الشمس أن تثوب فقال : يا بلال أنصت الناس ، فقام بلال رضى الله عنه فقال : أنصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنصت الناس فقال : معاشر الناس أتانى جبريل آتفا فأقرأنى من ربى السلام وقال : إن الله عز وجل قد غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات ، فقام عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال : يا رسول الله هذا لنا خاصة ؟ قال : هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة ، فقال عمر بن الخطاب : كثر خير ربنا وطاب . وفى كتاب الآثار قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة رضى الله عنه قال : حدثنا محمد بن مالك الهمداني عن أبيه قال : خرجنا فى رهط نريد مكة حتى إذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فإذا فيه أبو ذر فأتينا فسلمنا عليه ، فرفع جانب الخباء فرد السلام فقال : من أين أقبل القوم ؟ فقلنا : من الفج العميق ، قال : فأين تؤمون ؟ قلنا : البيت العتيق ، قال : آله الذى لا إله إلا هو ما أشخصكم غير الحج ؟ فكرر ذلك علينا مرارا ، فحلفنا له فقال : انطلقوا إلى نسككم ثم استقبلوا العمل . وفى موطن مالك عن طلحة بن عبيد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما رأتى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أغيط منه فى يوم عرفة ، وما ذاك إلا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عز وجل عن الذنوب العظام ، إلا ما رأتى يوم بدر فإنه قد رأى جبريل يزرع الملائكة » (قوله ولنا ما روى) أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم عن الفضل بن العباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة » وقد قدمناه من حديث ابن مسعود رضى الله عنه وحلفه عليه « فزاد فيه ابن ماجه » فلما رماها قطع التلبية والوجه الذى ذكره المصنف من المعنى يقتضى أن لا يقطع إلا عند الخلق لأن الإحرام باق قبله ، والأولى أن يقول : فيأتى بها إلى آخر الأحوال المختلفة فى الإحرام فإنها كالتكبير وآخره مع القعدة لأنها آخر الأحوال

ولنا ما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم) أردف الفضل فأخبر الفضل أنه (لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة ، ولأن التلبية فى الحج كالتكبير فى الصلاة) فى كونه ذكرا منعولا فى افتتاح العبادة ويتكرر فى أثنائها ، فكان القياس أن يكون إلى آخر جزء من الإحرام ، وذلك إنما يكون عند الرمي . وقيل : كان القياس أن يكون إلى آخره كالتكبير

فَيَأْتِي بِهَا إِلَى آخِرِ جُزْءٍ مِنَ الْإِحْرَامِ . قَالَ (فَلِذَا غَرَبَ الشَّمْسُ أَفَاضَ الْإِمَامُ وَالنَّاسُ مَعَهُ عَلَى هَيْئَتِهِمْ حَتَّى يَأْتُوا الْمَزْدَلِفَةَ) لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دَفَعَ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ ، وَلَئِنْ فِيهِ إِظْهَارٌ مَخَالَفَةِ الْمُشْرِكِينَ ، وَكَانَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَمْشِي عَلَى رَاحِلَتِهِ فِي الطَّرِيقِ عَلَى هَيْئَتِهِ ، فَإِنْ خَافَ الزَّحَامَ فَدَفَعَ قَبْلَ الْإِمَامِ وَلَمْ يَجَاوِزْ حُدُودَ عِرْقَةِ أَجْزَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَفُضْ مِنْ عِرْقَةٍ ، وَالْأَفْضَلُ أَنْ يَقِفَ فِي مَقَامِهِ كَيْ لَا يَكُونَ آخِذًا فِي الْأَدَاءِ قَبْلَ وَقْتِهَا ،

(قوله فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هيتهم) أخرج الإمام أبو داود والترمذي وابن ماجه عن علي رضي الله عنه قال « وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال : ثم أفاض حين غربت الشمس وأردف خلفه أسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هيتته والناس يضربون يميناً وشمالاً ، فجعل يلتفت إليهم ويقول : أيها الناس عليكم السكينة ، ثم أتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعاً ، فلما أصبح أتى قزح فوقف عليه » صححه الترمذي . وفي حديث جابر الطويل « فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس ، إلى أن قال : ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده النبي : أيها الناس السكينة السكينة : كلما أتى حبلاً أرخى لها حتى تصعد » وأخرج مسلم أيضاً عن الفضل بن العباس رضي الله عنهما « وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين أفاض : عليكم بالسكينة : وهو كاف ناقته حتى دخل محسراً وهو من منى فقال : عليكم بحصى الخذف » فما في الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص » وفسر بأن العنق خطأ فسيحة محمول على خطأ الناقه ، لأنها فسيحة في نفسها إذا لم تكن مثقلة جداً (قوله ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم في المستدرک عن المسور بن مخرمة قال « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ، فإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رءوس الجبال كأنها عمامة الرجال على رءوسها وإنما ندفع بعد أن تغيب الشمس ، وكانوا يدفعون من المشعر الحرام إذا كانت الشمس منهبطة ١ » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، قال : وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعا أصحابنا أن له رؤية بلا سماع (قوله فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام) أي قبل الغروب (ولم يجاوز حدود عرفة) قيد به لأنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل الغروب وجب

في الصلاة ، إلا أن القياس ترك فيما بعد الرى بالإجماع فيبقى فيما وراءه على أصل القياس . وقوله (والناس معه على هيتهم) إنما هو اتباع للسنة . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أيها الناس ليس البر في إيحاف الخيل وفي إيضاع الإبل ، عليكم بالسكينة والوقار » (والنبي عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس) ومشى على هيتته في الطريق (ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنه روى « أنه صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال : أيها الناس إن أهل الجاهلية والأوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس إذا تعممت بها رءوس الجبال كعمائم الرجال في وجوههم ، وإن هدينا ليس كهديهم ، فادفعوا بعد غروب الشمس » فقد باشر ذلك عليه الصلاة والسلام وأمر به إظهار مخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك . وقوله (ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه)

(قوله ليس البر في إيحاف الخيل الخ) أقول : الإيحاف الإسراع ، وكذا الإيضاع .

(١) (قوله منهبطة) هكذا هو في بعض النسخ ، وفي بعضها : منهبطة ، وليحرر لفظ الحديث كتبه مصححه .

ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وإفاضة الإمام لخوف الزحام فلا بأس به . لما روى أن عائشة رضى الله عنها بعد إفاضة الإمام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميمنة يقال له قرح) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف عند هذا الجبل ، وكذا عمر رضى الله تعالى عنه ، ويتحرز في النزول عن الطريق كى لا يضر بالمارة فينزل عن يمينه أو يساره . ويستحب أن يقف وراء الإمام لما بينا في الوقوف بعرفة . قال (ويصلى الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة) وقال زفر رحمه الله : بأذان وإقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة . ولنا رواية جابر رضى الله تعالى عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة » ولأن العشاء في وقته فلا يفرد بالإقامة إعلاما ، بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقته فأفرد بها لزيادة الإعلام (ولا يتطوع بينهما) لأنه يخل بالجمع ، ولو تطوع أو تشاغل بشيء أعاد الإقامة

عليه دم . وحاصله أنه إذا دفع قبل الغروب وإن كان حاجة بأن ندّ بعيره فتبعه ، إن جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه ، وإن جاوز قبله فعليه دم ، فإن لم يعد أصلا أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم ، وإن عاد قبله فدفع مع الإمام بعد الغروب سقط على الصحيح لأنه تداركه في وقته . وجه مقابله أن الواجب مدّ الوقوف إلى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيقرر موجب وهو الدم . قلنا : وجوب المد مطلقا ممنوع بل الواجب مقصود النفر بعد الغروب ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغیره ، وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعى للجمعة في حق من في المسجد . وغاية الأمر فيه أن يهدر ما وقفه قبل دفعه في حق الركن ، ويعتبر عوده الكائن في الوقت ابتداء وقوفه ، أليس بذلك يحصل الركن من غير لزوم دم . ولو تأخر الإمام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول وقته ، ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض ، قال الله تعالى - فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله - وقال تعالى - ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم - (قوله لما روى أن عائشة) روى ابن أبي شبة بسنده عنها : أنها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض ، فحمله المصنف على أن فعلها كان لقصد التأخير لخفة الزحام ، ويجوز أنه كان للاحتياط في تمكن الوقت ، وفيه دليل على عدم كراهة صوم يوم عرفة بعرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه . وقرح غير منصرف للعلمية والعدل من قازح اسم فاعل من قرح الشيء إذا ارتفع ، وهو جبل صغير في آخر المزدلفة ، والمستحب أن يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها (قوله ولنا رواية جابر) روى ابن أبي شبة : حدثنا إسماعيل بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم يسبح بينهما » وهو متن غريب ، والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره « أنه صلاهما بأذان وإقامتين » وعند البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه أيضا قال : « جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما

إشارة إلى أنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ، ولكن إن عاد إلى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الإمام منها بعد الغروب سقط عنه الدم ، وإن عاد بعد الغروب لم يسقط . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميمنة) كلامه واضح . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله لأنه يدعو ويعلم . وقوله (ويصلى) الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة أى في وقت العشاء .

(قوله وقوله لما بيننا إشارة إلى قوله لأنه يدعو الخ) أقول : فيه بحث ، بل هو إشارة إلى قوله ليكون مستقبل القبلة ، إذ أولوية الوقوف وراء الإمام كان معللا به ، وأما قوله لأنه يدعو الخ فإنه كان علة الأولوية الوقوف بقرب الإمام

لوقوع الفصل، وكان ينبغي أن يعيد الأذان كما في الجمع الأول بعرفة، إلا أننا اكتفينا بإعادة الإقامة، لما روي «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الإقامة للعشاء». ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المغرب مؤخر عن وقتها، بخلاف الجمع بعرفة لأن العصر مقدم على وقته. قال (ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر) وقال أبو يوسف رحمه الله: يجزيه وقد أساء، وعلى هذا الخلاف إذا صلى بعرفات.

بإقامة ولم يسبح بينهما ولا على إثر واحدة منهما» وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير «أفضنا مع ابن عمر رضي الله عنهما فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين بإقامة واحدة، فلما انصرف قال ابن عمر: هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان» وأخرج أبو الشيخ عن الحسين بن حفص: حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع بإقامة واحدة» وأخرج أبو داود عن أشعث بن سليم عن أبيه قال: أقبلت مع ابن عمر من عرفات إلى المزدلفة، فلم يكن يفتر عن التكبير والتلهيل حتى أتينا مزدلفة فأذن وأقام، أو أمر إنسانا فأذن وأقام فصلى المغرب ثلاث ركعات، ثم التفت إلينا فقال الصلاة، فصلى العشاء ركعتين، ثم دعا بعشائه، قال: وأخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث أبي عن ابن عمر رضي الله عنه فقبل لابن عمر في ذلك فقال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا، فقد علمت ما في هذا من التعارض، فإن لم يرجع ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وأبو داود حتى تساقطا كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة كما في قضاء الفوائت، بل أولى لأن الصلاة الثانية هنا وقتية، فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. وينبغي أن يصلى الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعقلها، وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في إحياؤها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه فعله، وكذا أخرجه ابن أبي شيبه عنه ولفظه قال: «فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين». وكيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثا حجة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصرح بصدور تعدد الإقامة منه عليه الصلاة والسلام في هاتين الصلاتين، والمصنف من قريب يناضل على أنه صلاهما بإقامة واحدة ولم يكن منه عليه الصلاة والسلام إلا حجة واحدة، فإن كان قد ثبت عند المصنف الأول فقد اعتقد أنه صلاهما من غير تخلل عشاء بينهما بإقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني، وإلا لزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى وأفرد الإقامة ولا أفردها، وهذا لأن رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته (قوله لأن المغرب مؤخر عن وقتها) وأداء صلاة بعد وقتها على وفق القياس (قوله لم يجزه) الخارج من الدليل

وقوله (ثم تعشى) أى أكل العشاء. وقوله (ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع) أى لجمع المزدلفة (عند أبي حنيفة لأن المغرب مؤخر عن وقتها) وأداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لأن القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص، فالنص وإن ورد في تأخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة، وأما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص، وإنما خص أبا حنيفة بالذكر لأن الجماعة كانت شرطا عنده في الجمع بعرفات. وقوله (ومن صلى المغرب في الطريق) أى في طريق المزدلفة وحده (لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر. وقال أبو يوسف: يجزيه وقد أساء)

لأنّ يوسف أنه أدّاها في وقتها فلا تجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر، إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه .
ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة رضى الله عنه في طريق المزدلفة : الصلاة أمامك » معناه :
وقت الصلاة . وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب ، وإنما وجب ليكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه

والتقرير صريحاً أن الإعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الإجزاء وإلا وجب الإعادة مطلقاً بل لم تكن إعادة
بل أداء في الوقت وقضاء خارجه . وحاصل الدليل أن الظني أفاد تأخر وقت المغرب في خصوص هذا اليوم
ليتوصل إلى الجمع بجمع : وإعمال مقتضاه واجب مالم يلزم تقديم على القاطع ، وهو بإيجاب أداء المغرب بعد
الكون بمزدلفة مالم يطلع الفجر ، فإذا طلع الفجر انتهى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم ، إذ لو وجب
بعده كان حقيقة عدم الإجزاء فيما هو موقت قطعاً وفيه التقديم الممتنع ، وعن ذلك قلنا إذا بقي في الطريق طويلاً
حتى علم أنه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له أن يصلي المغرب في الطريق . وإذا قد عرفت هذا فلولاً لتعليل
ذلك الظني بأن التأخر والتأخير للجمع لوجب أن الإعادة لازمة مطلقاً لكن ما وجب لشيء ينتفى وجوبه عند
تحقق انتفاء ذلك الشيء . بقي الكلام في إفادة صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن أسامة بن زيد قال « دفع
عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء . فقلت له الصلاة ،

وكذلك لو صلاها بعرفات ، وكذلك لو صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها (لأنّ يوسف أنه أدّاها في وقتها)
ومن أدى صلاة في وقتها (لا تجب عليه إعادتها كما بعد طلوع الفجر إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه .
ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة بن زيد حين أفاض من عرفة ومال إلى الشعب فقضى حاجته
وتوضأ ، وقال له أسامة : يا رسول الله أتصلي (الصلاة أمامك) يعني وقت الصلاة أمامك ، لأن الصلاة فعل
المصلي فلا يتصور أن تكون أمامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى - فخلف من بعدهم خلف
أضاعوا الصلاة - وفسره بعضهم بأن معناه : مكان الصلاة أمامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال
وإرادة المحل (وهذا) أى قول النبي صلى الله عليه وسلم (إشارة إلى أن التأخير واجب) لأنه لو لم يكن كذلك
كان معناه القضاء بعد خروج الوقت ، وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه عليه الصلاة والسلام ،
فيجب النظر في سببه ، فإما أن يكون اتصال السير أو إمكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة ، لا سبيل إلى الأول
لأن ميله عليه الصلاة والسلام إلى الشعب وقضاء حاجته يأباه فتعين الثاني ، فهما كان ممكناً لا يصار إلى غيره ،
والإمكان مالم يطلع الفجر فتجب الإعادة مالم يطلع ، وأما إذا طلع فقد فات الإمكان فسقطت الإعادة . واعترض
بأن هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً -

(قوله ولهما ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأسامة إلى قوله وقال : يا رسول الله أتصلي ؟ الصلاة أمامك) أقول : قوله الصلاة أمامك مقول
قال لأسامة (قوله يعني وقت الصلاة الخ) أقول : يلزم من هذا أن يكون ذلك الوقت وقته ، ألا ترى إلى قول سبحانه لمعاوية رضى الله عنه يوم
الجمعة وقد بالغ في الوعظ وقرب العصر فقال له معاوية الصلاة الصلاة : الصلاة أمامك فتأمل : ثم اعلم أن قوله الصلاة أمامك مقول قول
سبحان (قوله وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه صلى الله عليه وسلم) أقول : يعني بلا عذر ، وإلا فقد شغل صلى الله عليه
وسلم يوم الخندق عن الصلاة ثم قضاها (قوله فيجب النظر في سببه) أقول : أى في سبب وجوب التأخير (قوله لا يصار إلى غيره) أقول :
الضمير في غيره راجع إلى الجمع في قوله أو إمكان الجمع (قوله والإمكان مالم يطلع الفجر) أقول : يعنى والإمكان ثابت مالم يطلع الفجر

الإعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما ، وإذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الإعادة. قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود رضى الله عنه « أن النبي عليه الصلاة والسلام صلاها يومئذ بغلس » ولأن في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة

فقال : الصلاة أمامك ، فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله ثم أقيمت الصلاة فصلّاها ولم يصل بينهما شيئا » اهـ . وقوله الصلاة أمامك المراد وقتها ، وقد يقال : مقتضاه وجوب الإعادة مطلقا لأنه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث ، فتعابله بأنه للجمع فإذا فات سقطت الإعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ، ومرجه إلى تقديم المعنى على النص . وكلمتهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا المعنى النص . لا يقال : لو أجريناه في إطلاقه أدى إلى تقديم الظنى على القاطع . لأننا نقول : ذلك لو قلنا بافتراض ذلك ، لكننا نحكم بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ، ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدت مع كراهة التحريم حيث يحكم بإجزائها وتجب إعادة ما مطلقا . والله تعالى أعلم (قوله وإذا طلع الفجر) أى فجر يوم النحر (قوله لرواية ابن مسعود رضى الله عنه) في الصحيحين عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها » يريد قبل وقتها الذى اعتاد صلاتها فيه كل يوم ، لأنه غلس بها يبينه لفظ البخارى « والفجر حين بزغ الفجر » وفي لفظ لمسلم « قبل ميقاتها بغلس » فأفاد أن المعتاد في غير ذلك اليوم الإسفار بالفجر .

وأجاب شيخ شيخى العلامة بأن من المشاهير تلقته الأمة بالقبول في الصدر الأول وعملوا به فجاز أن يزداد به على كتاب الله تعالى . وأقول : قوله تعالى - إن الصلاة كانت - الآية ونحوها ليس فيها دلالة قاطعة على تعيين الأوقات ، وإنما دلالتها على أن للصلاة أوقاتا ، وتعيينها ثبت إما بنجر جبريل عليه الصلاة والسلام ، أو بغيره من الآحاد ، أو بفعله عليه الصلاة والسلام ، ومثل ذلك لا يفيد القطع فيجاز أن يعارضه خبر الواحد ، ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام ، وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة ، ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته ، وشكك عن أنى يوسف بأن صلاة المغرب التي صلاها في الطريق إما أن وقعت صحيحة أولا ، فإن كان الأول لا تجب الإعادة لا في الوقت ولا بعده ، وإن كان الثاني وجبت فيه وبعده لأن ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضى الوقت . وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره في ثانی الحال كما مر في مسألة الترتيب . قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) أى إذا طلع الفجر يوم النحر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس والغلس ظلمة آخر الليل ، وفي بعض الشروح ناقلا عن الديوان آخر ظلمة الليل وهو أوفق لما نحن فيه على ما سيظهر . قوله (لرواية ابن مسعود) قال : « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لوقتها إلا بجمع ، فإنه عليه الصلاة والسلام جمع المغرب والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » . ولقائل أن يقول : الدليل المنقول والمعقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول . أما المنقول فلأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام صلاها بغلس ،

(قوله وتعيينها ثبت إما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد الخ) أقول : بل النقل المتواتر المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل بنظم القرآن إذا فسر ذلك الشمس بغروبها (قوله ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام) أقول : المعلوم من فعله صلى الله عليه وسلم كون الوقت الذى صلى المغرب فيه وقته أيضا ، ولا يدل على كون وقته المعهود وقتا وما المطلوب إلا ذلك (قوله وفي بعض الشروح ناقلا عن الديوان) أقول : يعنى غاية البيان (قوله أما المنقول فلأنه يدل الخ) أقول : فيه بحث

(ثم وقف ووقف معه الناس ودعا) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف في هذا الموضع يدعوا حتى روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما « فاستجيب له دعاؤه لأتمته حتى الدماء والمظالم » ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن ، حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم . وقال الشافعي رحمه الله : إنه ركن لقوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - وبمثله تثبت الركنية . ولنا ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قدّم ضعفة أهله بالليل ، ولو كان ركننا لما فعل ذلك ، والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالإجماع ، وإنما عرفنا الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام « من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه » علق به تمام الحج ،

وأخرجنا « أنه صلى بجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر » (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم الخ) تقدم في حديث جابر الطويل قوله « فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة ، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهله ووحده فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس » الحديث . وقول المصنف حتى روى في حديث ابن عباس الخ قالوا : هو وهم ، وإنما هو في حديث العباس بن مرداس . ولو اتجه أن يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصدق أنه من رواية ابن عباس اندفع ، لكن ابن عباس إذا أطلق لا يراد به إلا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنه (قوله وقال الشافعي : إنه ركن) هذا

والمدلول قوله وإذا طلع الفجر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس . وأما المعقول فلأن تقريره في التغليس دفع حاجة الوقوف ، ودفع الحاجة يجوز التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته ، فيكون ههنا كذلك تصحيحا للتشبيه وهو خلاف المطلوب . والجواب عن الأول أن الراوى عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد . وقد روى البخاري عنه في صحيحه أنه قال : خرجت مع عبد الله إلى مكة ثم قدمنا جمعا فصلى الصلاتين ، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر . وهذا يدل على أن المراد بقوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب لأن الظاهر أن الراوى لا يعمل على خلاف ما روى . ويؤيده حديث جابر في الصحيحين « فصلى الفجر حين تبين الصبح » وعن الثاني بأن معناه : لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة إلى الوقوف بعدها فلأن يجوز التغليس بالفجر وهو في وقتها أولى . وقوله (ثم وقف ووقف معه الناس) ظاهر . وقوله (حتى الدماء والمظالم) بالرفع : أي حتى يدخل في المستجاب بأن يرضى الخصوم بالازدياد في ميثباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم . وقوله (وقال الشافعي : إنه ركن) قال في النهاية : ونسبة هذا القول إليه سهو وقع من الكاتب لما أنه ذكر في كتبهم أن الوقوف بالزلفة سنة . وذكر في المبسوط الليث بن سعد رضي الله عنه مكان الشافعي ، وذكر في الأسرار علقمة مكان الشافعي ، وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي . ويجوز أن يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل (بقوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - وبمثله تثبت الركنية) لأن الله تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ، ولا يمكنه ذلك فيه إلا بعد حضوره والوقوف فيه ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قدّم ضعفة أهله بالليل ، ولو كان ركننا لما فعل ذلك) لأن ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر . وقوله (والمذكور فيما تلا الذكر) جواب عن استدلاله بالآية . وتقريره أن المأمور به في الآية وهو الذكر ليس بركن بالإجماع ، فكذا ما كان وسيلة إليه وهو الحضور والوقوف . وقوله (وإنما عرفنا)

(قوله لأن ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر) أقول : منقوض بالركن الزائد كإقرار في الإيمان (قال المصنف : علق به تمام الحج) أقول : لا يرد عليه ما سيحج في فصل عقيب هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « فن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » لأن

وهذا يصلح أماراً للوجوب ، غير أنه إذا تركه بعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا . قال (والمزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر)

سهو فإن كتبهم ناطقة بأنه سنة . وفي المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعي . وفي الأسرار ذكر غلقمة . وجه الركنية قوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - قلنا غاية ما يفيد إيجاب الكون في المشعر الحرام بالالتزام لأجل الذكر ابتداء ، وهذا لأن الأمر فيها إنما هو بالذكر عنده لا مطلقاً فلا يتحقق الامتثال إلا بالكون عنده ، فالمطلوب هو المقيد فيجب القيد ضرورة لا قصداً ، فإذا أجمعنا على أن نفس الذكر الذي هو متعلق الأمر ليس بواجب انتفى وجوب الأمر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والإيجاب من الآية ، وإنما عرفنا الإيجاب بغيرها ، وهو ما رواه أصحاب السنن الأربعة عن عروة بن مضر بن مضر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حججه » قال الحاكم : صحيح على شرط كاتبة أدل الحديث ، وهو قاعدة من قواعد أدل الإسلام ، ولم يخرجاه على أصلهما ، لأن عروة بن مضر لم يرو عنه إلا الشعبي ، وقد وجدنا عروة بن الزبير قد حدث عنه ثم أخرج : عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضر بن مضر قال « جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت : يا رسول الله أتيت من جبل طيٍّ أكملت مطبتي وأتعبت نفسي ، والله ما بقي جبل من تلك الجبال إلا وقفت عليه ، فقال : من أدرك معنا هذه الصلاة : يعني صلاة الصبح وقد أتى عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حججه وقضى ثقته » علق به تمام الحج ، وهو يصلح لإفادة الوجوب لعدم القطعية ، فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر أنه « كان يقدم ضعفة أهل مكة فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة ليليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع ، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر ، ومنهم من يقدم بعد ذلك ، فإذا قدموا رموا الجمرة ، وكان ابن عمر يقول : رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم . » وما أخرج أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس » فإن بذلك تنتفي الركنية لأن الركن لا يسقط للعذر ، بل إن كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها أو أخرت ، أما إن شرع فيها فلا تتم إلا بأركانها وكيف وليست هي سوى أركانها ؟ فعند عدم الأركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة أصلاً (قوله والمزدلفة الخ) وهي تمتد إلى وادي محسر بكسر السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة . والمستحب أن يقف وراء الإمام بقزح ، قيل هو المشعر الحرام . وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء : المزدلفة ، والمشعر الحرام ، وجمع . والمأزمان بوادي محسر ، وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي على يسار الذهاب إلى منى ، سمي به لأن قبيل

ظاهر . وقوله (لما روينا) يعني به قوله « أنه عليه الصلاة والسلام قدم ضعفة أهله بالليل » فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج في قوله عليه الصلاة والسلام « من وقف معنا هذا الموقف » الخ من حيث

صدر الحديث يدل على الركنية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » (قال المصنف : وهذا يصلح أماراً للوجوب) أقول : لعدم القطعية ، أولاً لأنه علق به تمام الحج لا الحج نفسه (قوله فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج الخ) أقول : فيه بحث ، إذ لا حاجة لنا إلى ضم هذا الحديث لإفادة أن المراد منه ما ذكره ، بل يفيد تعليق تمام الحج لا الحج نفسه على ما يفهم من تقرير المصنف .

لما رويانا من قبل . قال (فإذا طلعت الشمس أفاض الإمام والناس معه حتى يأتوا منى) قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى : هكذا وقع في نسخ المختصر وهذا غلط . والصحيح أنه إذا أسفر أفاض الإمام والناس ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام دفع قبل طلوع الشمس . قال (فيبتدئ بحجرة العقبة

أصحاب الفيل أعيا فيه ، وأهل مكة يسمونه وادي النار . قيل لأن شخصا اصطاد فيه فزلت نار من السماء فأحرقته ، وآخره أول منى ، وهى منه إلى العقبة التي يرى بها الجمرة يوم النحر ، وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة ، فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر منقطع . واعلم أن ظاهر كلام القدوري والمداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف ، إلا وادي محسر ، وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف ، فلو وقف فيهما لايجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا إن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا . وهكذا ظاهر الحديث الذي قدمنا تحريجه ، وكذا عبارة الأصل من كلام محمد . ووقع في البدائع : وأما مكانه : يعنى الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة ، إلا أنه لا ينبغي أن ينزل في وادي محسر . وروى الحديث ثم قال : ولو وقف به أجزاء مع الكراهة ، وذكر مثل هذا في بطن عرنة : أعني قوله إلا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك وأخبر أنه وادي الشيطان اهـ . ولم يصرح فيه بالإجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر . ولا يخفى أن الكلام فيهما واحد ، وما ذكره غير مشهور من كلام الأصحاب . بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الإجزاء . وأما الذي يقتضيه النظر إن لم يكن لإجماع على عدم إجزاء الوقوف بالمكانين هو أن عرنة ووادي محسر إن كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزى الوقوف بهما ، ويكون مكروها لأن التقاطع أطلق الوقوف بمسماهما مطلقا . وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده ، والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا . والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنين وإن لم يكونا من مسماهما لا يجزى أصلا ، وهو ظاهر والاستثناء منقطع . هذا وأول وقت الوقوف بمزدلفة إذا طلع الفجر من يوم النحر . وآخره طلوع الشمس منه . فلا يجوز قبل الفجر عندنا ، والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة (قوله وهذا غلط) هو كما قال ، وقد تقدم في غير حديث « أنه عليه الصلاة والسلام أفاض حين أسفر قبل طلوع الشمس » كحديث جابر الطويل وغيره ، فارجع إلى استقراءها . وعن محمد في حده إذا صار إلى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع . وهذا بطريق التقریب . وهو مروى عن عمر هذا حال الوقوف . أما المبيت بها فمستلشى عليه تركه . ولا يشترط النية للوقوف كوقوف عرفة . ولو مر بها بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها جاز ولا شئ عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة . ولو وقف بعد ما أفاض الإمام قبل طلوع الشمس أجزاء ولا شئ عليه كما لو وقف بعد إفاضة الإمام . ولو دفع قبل الناس أو قبل أن يصلى الفجر بعد

الكمال وهو الإتيان بالواجب لا من حيث الجواز . وقوله (لما رويانا من قبل) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام « والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر » . وقوله (هكذا وقع في نسخ المختصر) أى في نسخ مختصر القدوري (وهذا غلط) لأن النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس . رواه جابر وابن عمر قالا « إن النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام حتى إذا كادت الشمس تطلع دفع إلى منى » . وأقول معنى قوله وإذا طلعت الشمس : إذا قربت إلى الطلوع ، وفعل ذلك اعتمادا على ظهور المسألة . وقوله (فيبتدئ بحجرة العقبة) الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا : أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده . والثاني في موضع الرمي وهو بطن الوادي ، يعنى

فيرميها من بطن الوادى بسبع حصيات مثل حصى الخذف) لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرج على شئ حتى رمى جرة العقبة ، وقال صلى الله عليه وسلم « عليكم بحصى الخذف لا يؤذى بعضكم بعضا » ولو رمى بأكبر منه جاز لحصول الرمي ، غير أنه لا يرمى بالكبار من الأحجار كي لا يتأذى به غيره (ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) لأن ماحولها موضع النسك : والأفضل أن يكون من بطن الوادى لما روينا

الفجر لاشئ عليه إلا أنه خالف السنة إذ الستة مدّ الوقوف إلى الإسفار والصلاة مع الإمام (قوله فيرميها من بطن الوادى الخ) في حديث جابر الطويل « فدفع قبل أن تطلع الشمس حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا ، ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة » وفي سنن أبي داود عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة من بطن الوادى وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره ، فسألت عن الرجل فقالوا : الفضل بن عباس . وازدحم الناس فقال عليه الصلاة والسلام : يا أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضا ، وإذا رميت الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف » وعن جابر قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف » رواه مسلم . وفي الصحيحين عن ابن مسعود « أنه رمى جرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ، فقيل له : إن ناسا يرمونها من فوقها ، فقال عبد الله : هذا والذي لا إله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة » وفي البخارى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا رمى الجمرة الأولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو ، وكان يطيل الوقوف ويأتى الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادى فيقف مستقبلا البيت رافعا يديه يدعو ، ثم يأتى الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها » (قوله إلا أنه لا يرمى بالكبار من الأحجار) أطلق في منع الكبار بعد ما أطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى بأكبر منها جاز . فعلم إرادة تقييد كل منهما ، فالمراد بالأول الأكبر منها قليلا ، والمراد بالثاني الأكبر منها كثيرا كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها ، ويجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لأن مقتضى ظاهر الدليل منع الأكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه آنفا ، فلما أجازوا الأكبر قليلا ، ولو كان مثل حصاة الخذف علم أن الأمر بحصى الخذف محمول على التذنب نظرا إلى تغليظه بتوهم الأذى ، ويلزمه الإجزاء برمي الصخرات فيكون المنع منها منع كراهة لتوقع الأذى بها (قوله ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) إلا أنه خلاف السنة ففعله عليه الصلاة والسلام من أسفلها سنة لا لأنه المتعين ، ولذا ثبت رمى خلق كثير في زمن الصحابة من أعلاها كما ذكرناه آنفا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ولم يأمرهم بالإعادة ولا أعلنوا بالنداء بذلك في الناس . وكان وجه اختياره عليه الصلاة والسلام لذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فإنه يتوقع الأذى إذا رموا من أعلاها لمن أسفلها فإنه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم ، بخلاف الرمي من

من أسفلها إلى أعلاه ، والثالث في محل الرمي إليه وهو ثلاثة : جرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى ، والرابع في كمية الحصيات وهو سبعة عند كل جمرة ، والخامس في المقدار وهو أن يكون مثل حصى الخذف ، والسادس في كيفية الرمي وهو ما ذكره في الكتاب ، وقيل يأخذ الحصى بطرف إبهامه وسبابته ، والسابع مقدار الرمي ، وقد ذكره في الكتاب ، والثامن في صفة الرامي وهو أن يكون راكبا أو ماشيا لافرق بينهما . والتاسع في موضع وقوع

(ويكبر مع كل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهم (ولو سبح مكان التكبير أجزأه) لحصول الذكر وهو من آداب الرمي (ولا يقف عندها) لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عندها (ويقطع التلبية مع أول حصاة) لما روينا عن ابن مسعود رضى الله عنه . وروى جابر «أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع

أسفل مع المارين من فوقها إن كان (قوله ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر) تقدم الرواية عنهما آنفاً، وقدمناه أيضاً من حديث جابر وأم سليمان . وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على: الله أكبر، غير أنه روى عن الحسن بن زياد أنه يقول: الله أكبر رغباً للشيطان وحزبه . وقيل: يقول أيضاً: اللهم اجعل حجى مبروراً وسعياً مشكوراً وذنبى مغفوراً (قوله ولو سبح مكان التكبير أجزأه) وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بأن المقصود من تكبيره صلى الله عليه وسلم الذكر لا خصوصه . ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواية على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح . فيدخل كل ذكر لفظاً لا معنى فقط . لكن فيه بعد بسبب أن المعروف من إطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه إرادة ما كان تعظيماً بلفظ التكبير . فإنه إذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده أو ذكر الله ، فهذا المعتاد يبعد هذا الحمل (قوله ولا يقف عندها) على هذا تضافرت الروايات عنه عليه الصلاة والسلام . ولم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين . فإن تخايل أنه في اليوم الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والإفاضة إلى مكة فهو منعدم فيما بعده من الأيام ، إلا أن يكون كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة الزحام الواقفين والمسافرين . ويفضى ذلك إلى ضرر عظيم . بخلافه في باقي الجمار فإنه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل منضم عنه . والله أعلم (قوله ويقطع التلبية مع أول حصاة لما روينا عن ابن مسعود) يحتمل أن المراد لما ثبت لنا رفع روايته عن ابن مسعود : أى لما اشتملت عليه روايتنا له وإن لم يكن رواه في هذا الكتاب . وهذه عناية دعا إليها أنه لم يتقدم له رواية ذلك عنه في الكتاب . وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف بعرفة «أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة» أخرجه الستة . وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود وإقسامه عليه . وفي البدائع : فإن زار البيت قبل أن يرمى ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة . وعن أبي يوسف أنه يلبى ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر . وعن محمد ثلاث روايات . رواية كأبي حنيفة . ورواية ابن سبابة : من لم يرم قطع التلبية إذا غربت الشمس من يوم النحر . ورواية هشام : إذا مضت أيام النحر . وظاهر روايته مع أبي حنيفة . وجه أبي يوسف أنه لم يتحلل له بهذا الطواف شيء فكان كعدمه فلا يقطعها إلا إذا زالت الشمس لأن أصله أن رمى يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فواته عن وقته كفعله في وقته ، وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته ، بخلاف ما إذا حلق قبل الرمي لأنه خرج عن إحرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الإحرام . ولهما أن الطواف وإن كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم يكن الإحرام قائماً مطلقاً ، ولم تشرع التلبية إلا في الإحرام المطلق . ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع أو قارن يقطعها في قول أبي حنيفة لا إن كان مفرداً لأن الذبح محلل في الجملة في حقهما بخلاف المفرد . وعند

الحصيات ، والعاشر في الموضع الذي يؤخذ منه الحجر وهما المذكوران في الكتاب ، والحادي عشر فما يرمى به وهو ما كان من جنس الأرض . والثاني عشر أنه يرمى في اليوم الأول جمرة العقبة لا غير وفي بقية الأيام يرمى

التلبية عند أول حصاة رمى بها جرة العقبة . ثم كيفية الرمل أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة . ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وبين موضع السقوط خمسة أذرع فصاعدا ، كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن مادون ذلك يكون طرحا . ولو طرحها طرحا أجزأه لأنه رمى إلى قدميه إلا أنه مسمىء لمخالفته السنة ، ولو وضعها وضعا لم يجزه لأنه ليس برمي ، ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لأن هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ، ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لأنه لم يعرف قرابة إلا في مكان مخصوص ، ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال ، ويأخذ الحصى من أي موضع شاء إلا من عند الجمرة فإن ذلك يكره لأن ما عندها من الحصى مردود ، هكذا جاء في الأثر فيتشأم به ،

محمد لا يقطع إذ لا تحلل به بل بالرمي والخلق (قوله ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه ويستعين بالمسبحة) هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما : أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى . والآخر أن يخلق سبابه ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة ، وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر . وقيل : يأخذها بطرفي إبهامه وسبابه ، وهذا هو الأصل لأنه أيسر والمعتاد ، ولم يقدّم دليل على أولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام « فارموا مثل حصي الخذف » وهذا لا يدل ولا يستلزم كون كيفية الرمي المطلوبة كيفية الخذف ، وإنما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة إذا كان مقدار ما يخذف به معلوما لهم . وأما ما زاد في رواية صحيح مسلم بعد قوله « عليكم بحصي الخذف » من قوله ويشير بيده كما يخذف الإنسان : يعني عند ما نطق بقوله « عليكم بحصي الخذف » أشار بصورة الخذف بيده . فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصي الخذف كأنه قال : خذوا حصي الخذف الذي هو هكذا ليشرح أنه لا تجوز في كونه حصي الخذف ، وهذا لأنه لا يعقل في خصوص وضع الحصاة في اليد على هذه الهيئة وجه قرينة ، فالظاهر أنه لا يتعلق به غرض شرعي بل بمجرد صغر الحصاة . ولو أمكن أن يقال فيه إشارة إلى كون الرمي خذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفي غير المتمكن (قوله ولو طرحها طرحا أجزأه) يفيد أن المروى عن الحسن تعيين الأولى ، وأن مسمى الرمي لا ينتفى في الطرح رأسا بل إنما فيه معه قصور فتثبت الإساءة به ، بخلاف وضع الحصاة وضعا فإنه لا يجزى لانتهاء حقيقة الرمي بالكيفية (قوله ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة) قدر ذراع ونحوه ، ومنهم من لم يقدره كأنه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في العرف ، فما كان مثله يعد بعيدا عرفا لا يجوز . وهذا بناء على أنه لا واسطة بين البعيد والقريب ، حتى إن ما ليس بعيدا فهو قريب وما ليس قريبا فهو البعيد ولعله غير لازم ، إذ قد يكون الشيء من الشيء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد ، والظاهر على هذا التعويل على القرب وعدمه . فما ليس بقريب لا يجوز لا على القرب والبعد . ولو وقعت على ظهر رجل أو محمل وثبت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه إعادتها . ولو وقعت عليه فنبت عنه ووقعت عند الجمرة بنفسها أجزأه . ومقام الراي بحيث يرى موقع حصاه . وما قدر به بخمسة أذرع في رواية الحسن فلذلك تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون ، ألا ترى إلى تعليقه في الكتاب بقوله لأن مادون ذلك يكون طرحا (قوله ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة) فيلزمه ست سواها والسابع وأكثر منها واحد (قوله ويأخذ الحصى من أي موضع شاء إلا من عند الجمرة فإنه يكره) يتضمن خلاف ما قيل إنه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من

الجمار كلها . وكلامه في الكتاب واضح . وقوله (فيتشأم به) ولا يترك ، بيانه في حديث سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس : ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تهر هضابا تسد الأفق ؟ فقال :

ومع هذا لو فعل أجزأه لوجود فعل الرمي . ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ، لأن المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر ، بخلاف ما إذا رمى بالذهب أو الفضة لأنه يسمى نثارا لارميا . قال (ثم يذبح إن أحب ثم يخلق أو يقصر)

مزدلفة ، قال بعضهم : جرى التوارث بذلك ، وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعا رمى جمرة العقبة في اليوم الأول فقط فأفاد أنه لاسنة في ذلك يوجب خلافها الإساءة . وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذها من جمع ، بخلاف موضع الرمي لأن السلف كرهوه لأنه المردود . وقوله وبه ورد الأثر كأنه ما عن سعيد بن جبيرة . قلت لابن عباس رضي الله عنهما : ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضبا تسد الأفق ؟ فقال : أما علمت أن من يقبل حججه رفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه ؟ قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس رضي الله عنه جعلت على حصياتي علامة ، ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئا (قوله ومع هذا لو فعل) وأخذها من موضع الرمي (أجزأه) مع الكراهة وما هي إلا كراهة تنزيه . ويكره أن يلتقط حجرا واحدا فيكسر سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ، ويستحب أن يغسل الحصيات قبل أن يرميها ليتيقن طهارتها فإنه يقام بها قربة . ولو رمى بمتنجسة بيقين كره وأجزأه (قوله ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض) كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب . وظاهر إطلاقه جواز الرمي بالفير وزج والياقوت لأنهما من أجزاء الأرض ، وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على أن كون المرء به يكون الرمي به استهانة بشرط . وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه . وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لأنه يسمى نثارا لارميا جواب عن مقلد من جهة الشافعي : لو تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر إلى ما به الرمي لحاز بالذهب والفضة ، بل وبما ليس من أجزاء الأرض كاللؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عنكم . فأجاب بأنه بالذهب والفضة يسمى نثارا لارميا فلم يحز لانتفاء مسمى الرمي . ولا يخفى أنه يصدق

أما علمت أنه من يقبل حججه رفع حصاه ومن لم يقبل حججه ترك حصاه ، حتى قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميتها من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئا من الحصى . وقوله (ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا) اعترض عليه بالفير وزج والياقوت فإنهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما . ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما حتى لم يقع معتدا بهما في الرمي . وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برمييه وذلك لا يحصل برمييهما . وقال الشافعي : لا يجوز الرمي إلا بالحجر

(قوله فقال : أما علمت أن من يقبل حججه رفع حصاه ومن لم يقبل حججه ترك حصاه) أقول : لك أن تقول أهل الجاهلية كانوا على الإشراف ولا يقبل عمل المشرك فبقى إشكال لم لم تصر هضبا ؟ (قوله وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برمييه الخ) أقول : لاسلم ذلك ، فإنه قال في الغاية يجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض كالحجر والمد والطين والمغرة والنورة والزرنيخ والأحجار النقية كالياقوت والزمرد والبلخش ونحوها والملح الجبل والكحل وقبضة من تراب وبالزبرجد والبلور والعقيق والفير وزج ، بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر ، أما الخشب واللؤلؤ والجواهر وهي كبار اللؤلؤ والعنبر فإنها ليست من أجزاء الأرض ، وأما الذهب والفضة فإن فعلهما يسمى نثارا لارميا . ومثله في شرح الكنز للإمام الزيلعي : فإذا علمت ذلك علمت ما في كلام الشارح رحمه الله

لما روى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال «إن أول نسكنا في يومنا هذا أن نرى ثم نذبح ثم نحلق» ولأن الحلق من أسباب التحلل ، وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما ، ثم الحلق من محظورات الإحرام فيقدم عليه الذبح ، وإنما علق الذبح بالحجة لأن الدم الذي يأتي به المفرد تطوع والكلام في المفرد (والحلق أفضل) لقوله عليه الصلاة والسلام «رحم الله المحلقين» الحديث. ظاهر بالترحم عليهم ، لأن الحلق أكمل في قضاء التفث

اسم الرمي مع كونه يسمى نثارا ، فغاية ما فيه أنه رمى خصص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه . ولا تأثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه ولا صورته . وأيضا فهو جواب قاصر إذ لا يعم ما ذكرنا مما ليس من أجزاء الأرض ، اللهم إلا أن يدعى ثبوت اسم النثار أيضا فيما باللولؤ والعنبر أيضا وهو غير بعيد ، وحينئذ يكون فيه ما ذكرنا من أنه يصدق اسم الخ ، ولو غير أصل الجواب إلى اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره ، وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام بالحجر إذ لا إجماع فيه . وهو لا يستلزم بمجرد التعيين كرميه من أسفل الجمرة لامن أعلاها وغيره ، ولو استلزمه تعيين الحجر وهو مطلوب الخصم ، ثم لو تم نظر إلى ما أثر من أن الرمي رغما للشيطان إذ أصله رمى نبي الله إياه عند الحمار لما عرض له عندها للإغواء بالخالفه استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة والرثة والبعرة وهو ممنوع ، على أن أكثر المحققين على أنها أمور تعبدية لا يشتغل بالمعنى فيها . والحاصل أنه إما أن يلاحظ مجرد الرمي أو مع الاستهانة أو خصوص ما وقع منه عليه الصلاة والسلام والأول يستلزم الجواز بالجواهر ، والثاني بالبعرة والخشبة التي لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصا ، فليكن هذا أولى لكونه أسلم والأصل في أعمال هذه المواطن إلا ما قام دليل على عدم تعيينه كما في الرمي من أسفل الجمرة مما ذكرنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نسكنا » الخ) غريب ، وإنما أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن أنس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى منى فأتى الجمرة فرماها ، ثم أتى منزله بنى فنحر ، ثم قال للحلاق خذ وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر ، ثم جعل يعطيه الناس ، وهذا يفيد أن السنة في الحلح البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب (قوله فيقدم عليه الذبح) حتى يصير كأن الحلح لم يقع في محض الإحرام (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم ارحم المخلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله ، قال : اللهم ارحم المخلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله ، قال : اللهم ارحم المخلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله ، وفي رواية البخاري « فلما كانت الرابعة قال : والمقصرين » وقوله ظاهر هو بفتح الهاء فعل ماض ، ومن لأشعر على رأسه يجري موسى على رأسه وجوبا لأن الواجب شيان إجراؤه مع الإزالة ، فما عجز عنه سقط دون ما لم يعجز عنه . وقيل استحبابا لأن وجوب الإجراء للإزالة لا لعينه ، فإذا سقط ما وجب لأجله سقط هو . على أنه قد يقال بمنع وجوب عين الإجراء وإن كان للإزالة ، بل الواجب طريق الإزالة ، ولو فرض بالنورة أو الحرق أو النتف ، وإن عسر في أكثر العروس أو قاتل غيره ففتنه أجزأ عن

اتباعا لما ورد به الأثر لعدم كونه معقولا . وقلنا : سلمنا أنه غير معقول . ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر ، والأصل فيه فعل الخليل عليه الصلاة والسلام ، ولم يكن في الحجر له بعينه مقصود إنما مقصوده فعل الرمي إما إعادة للكبش أو لطرد الشيطان على حسب اختلاف الرواة ، فقلنا بأى شيء حصل فعل الرمي أجزاءه . ولا يرد بالذهب والفضة ولا الجواهر لأنه يسمى نثارا لا رميا . قال (ثم يذبح إن أحب ثم يحلق أو يقصر) كلامه واضح . وقوله (ظاهر بالترحم عليهم) أى كرر الترحم على المخلوقين . وروى

وهو المقصود ، وفي التقصير بعض التقصير فأشبهه الاغتسال مع الوضوء . ويكتفى في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح ، وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام . والتقصير أن يأخذ من رؤوس شعره مقدار الأتملة . قال (وقد حل له كل شيء إلا النساء) وقال مالك رحمه الله : وإلا الطيب أيضا لأنه من دواعي الجماع .

الحلق قصدا ، ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقرض ، ومن تعذر إجراء الآلة على رأسه صار حلالا كالذي لا يقدر على مسح رأسه في الوضوء لآفة . قال محمد رحمه الله فيمن على رأسه قروح لا يستطيع إبراء موسى عليه ولا يصل إلى تقصيره حل بمنزلة من حلق . والأحسن له أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر ولا شيء عليه إن لم يؤخره ، ولو لم تكن به قروح لكنه خرج إلى البادية فلم يجد آلة أو من يحلقه لا يجزيه إلا الحلق أو التقصير ، وليس هذا بعذر ، ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحائق لا المحلوق ويبدأ بشقه الأيسر ، وقد ذكرنا آنفا أن مقتضى النص البداءة بيمين الرأس . ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق : الحمد لله على ما هدانا وأنعم علينا . اللهم هذه ناصيتي ببك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي . اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة ، اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة آمين . وإذا فرغ فليكبّر وليقل : الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا ، اللهم زدنا إيمانا ويقينا ، ويدعوا لوالديه والمسلمين (قوله ويكتفى في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم) قال الكرمانى : فإن حلق أو قصر أقل من النصف أجزأ وهو مسمى ، ولا يأخذ من شعر غير رأسه ولا من ظفره ، فإن فعل لم يضره لأنه أو أن التحلل ، وهذا كله مما يحصل به التحلل لأنه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط . وفي المحيط : أبيع له التحلل فغسل رأسه بالخطمي أو قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لأن الإحرام باق لأنه لا تحلل إلا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب . وذكر الطحاوى : لادم عليه عند أئى يوسف ومحمد لأنه أبيع له التحلل فيقع به التحلل . واعلم أنه اتفق كل من الأتملة الثلاثة أبى حنيفة ومالك والشافعى رحمهم الله على أنه يجزى في الحلق القدر الذى قال إنه يجزى في المسح في الوضوء . ولا يصح أن يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف ، لأنه يكون قياسا بلا جامع يظهر أثره ، وذلك لأن حكم الأصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحل المسح ، وحكم الفرع وجوب الحلق ومحل الحلق للتحلل ، ولا يظن أن محل الحكم الرأس إذ لا يتحد الأصل والفرع ، وذلك أن الأصل والفرع هما محلا الحكم المشبه به والمشبه ، والحكم هو الوجوب مثلا ، ولا قياس يتصور عند اتحاد محله إذ لا اثنية ، وحينئذ فحكم الأصل وهو وجوب

نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم ارحم الخلقين ، قالوا : والمقصرين ؟ فقال : والمقصرين » وفي رواية أخرى « كرّر عليه الصلاة والسلام ثم قال في الرابع : والمقصرين » وذلك دليل على أن الحلق أفضل . وقوله (مقدار الأتملة) قيل هذا التقدير مروى عن ابن عمر ولم يعلم فيه خلاف ، ومن لا شعر له أمر موسى على رأسه ، لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه . واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا . وقوله (لأنه من دواعي الجماع) يعضده أن المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى ، والجماع بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة . ولنا ما روت عائشة « إذا حلق الحاج حل له كل شيء إلا النساء » وقالت :

(قوله واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا) أقول : وفي الغاية وإجراء موسى على رأس الأقرع واجب ، وهو المختار عندنا وعند مالك . وفي المحيط : وقيل سنة ، وعند الشافعى وابن حنبل مستحب اهـ .

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيه « حل له كل شيء إلا النساء » وهو مقدم على القياس . ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا ، خلافاً للشافعي رحمه الله لأنه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال

المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع ، وإنما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى - وامسحوا برؤوسكم - بناءً إما على الإجمال والتحاق حديث المغيرة بمانا أو على عدمه ، والمقاد بسبب الباء إلصاق اليد كلها بالرأس لأن الفعل حينئذ يصير متعدياً إلى الآلة بنفسه فيشملها ، وتامم اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره ، لا أن فيه معنى ظهر أثره في الاكتفاء بالربع أو ببعضه مطلقاً أو تعين الكل ، وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من الإحرام ليتعدى الاكتفاء بالربع من المسح إلى الحلق ، وكذا الآخزان ، وإذا انتفت صحة القياس فالمرجع في كل من المسحة وحلق التحلل ما يفيد نصه الوارد فيه ، والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الرأس التي هي المحل فأوجب عند الشافعي التبعض ، وعندنا وعند مالك لا ، بل الإلصاق ، غير أننا لاحظنا تعدى الفعل للآلة فيجب قدرها من الرأس ، ولم يلاحظ مالك رحمه الله فاستوعب الكل أو جعله صلاة كما في - فامسحوا بوجوهكم - في آية التيمم ، فاقترض وجوب استيعاب المسح . وأما الوارد في الحلق فن الكتاب قوله تعالى - لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم - من غير باء . والآية فيها إشارة إلى طلب تحليق الرؤوس أو تقصيرها وليس فيها ما هو الموجب لطريق التبعض على اختلافه عندنا وعند الشافعي رحمه الله وهو دخول الباء على المحل . ومن السنة فعله عليه الصلاة والسلام وهو الاستيعاب ، فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي أدين الله به ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو مقدم على القياس) يفيد أن ما استدلل به مالك قياس وإن لم يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه قد ترك ذكره كثيراً إذا كان أصله ظاهراً أو له أصول كثيرة وهنا كذلك . وحاصله : الطيب من دواعي الحرم وهو الجماع فيحرم قياساً على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فأجاب بأنه في معارضة النص لكن قد استدلل لمالك بحديث رواه الحاکم في المستدرک عن عبد الله بن الزبير قال « من سنة الحج إن رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت » وقال على شرطهما هـ . وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع . وعن عمر رضي الله عنه بطريق منقطع أنه قال « إذا رميت الجمرة فقد حل لكم ما حرم إلا النساء والطيب » ذكره وانقطاعه في الإمام . ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال « إذا رميت الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء فقال رجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أظطيم هو أم لا » وأما ما في الكتاب فهو ما أخرج ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام : « إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء » ورواه أبو داود بسند فيه الحجاج ابن أرقطاة والدارقطني بسند آخر هو فيه أيضاً وقال « إذا رميت وحلقتم وذبحتم » وقال لم يروه إلا الحجاج بن أرقطاة .

« طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه وإحلاله قبل أن يطوف بالبيت » وهذا لا يشك في تقديمه على القياس . (ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافاً للشافعي) قال : الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالخلق لأنه لا يفسد الإحرام بحال (ولنا أنه قضاء شهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال) بالطواف ، وهذا لأن دواعي الجماع ملحقه به

(قوله لأن دواعي الجماع ملحقه به الخ) أقول : لا حاجة إلى هذا ، بل ثبتت الحرمة بلفظ الحديث وهو قوله « إلا النساء » فإنه يعلم لأشانه

(ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا) خلافا للشافعي رحمه الله . هو يقول : إنه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلة التحليل . ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق ، والرمي ليس بجنائيا في غير أوانه . بخلاف الطواف لأن التحلل بالحلق السابق لابه .

وفي الصحيحين عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالت « طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك » وأخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت « طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمة حين أحرم ولحله قبل أن يفيض » (قوله ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق) يعني هذا هو الأصل لأن التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل إما بمنافيتها أو بما هو محظورها هو أقل ما يكون ، بخلاف دم الإحصار لأنه على خلاف الأصل للحاجة إلى التحلل قبل أوان إطلاق مباشرة المخطور تحللا ، فإن قيل : يرد الطواف فإنه محلل من النساء وليس من المحظورات ؟ أجاب بمنع كونه محلا بل التحلل عنده بالحلق السابق لا به غاية الأمر بعض أحكام الحلق يؤخر إلى وقته . ولا يخفى أن ما ذكرناه آتيا من السمعية يفيد أنه هو السبب للتحلل الأول . وعن هذا نقل عن الشافعي أن الحلق ليس بواجب ، والله أعلم . وهو عندنا واجب لأن التحلل الواجب لا يكون إلا به ، ويحملون ما ذكرناه على إضمار الحلق : أى إذا رمى وحلق جمعا بينه وبين ما في بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية الدارقطني . وقوله تعالى - ثم ليقتضوا تفهم - وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر ، وقول أهل التأويل إنه الحلق وقص الأظفار ، وقوله تعالى - لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين - الآية ، أخبر بدخولهم محلقين فلا بد من وقوع التحليق وإن لم يكن حالة الدخول في العمرة لأنها حال مقدرة ، ثم هو مبنى على اختيارهم فلا بد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد الخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الأخبار ، غير أن هذا التأويل ظني فيثبت به الوجوب لا القطع . ولو غسل رأسه بالحطمي بعد الرمي قبل الحلق لزمه دم على قول أبي حنيفة رضى الله عنه على الأصح ، لأن إحرامه باق لا يزول إلا بالحلق

في المحظورات كما في الاعتكاف وقبل الحلق . وقوله (ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا) يعني إذا رمى حرمة العقبة لا يتحلل عندنا حتى يحلق . وقال الشافعي : يتحلل ويحل له كل شيء إلا النساء (هو يقول إنه يتوقت بيوم النحر) وكل ما هو كذلك فهو محل كالحلق (ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق ، والرمي ليس بجنائيا في غير أوانه) ونوقض بدم الإحصار فإنه محل وليس بمحظور الإحرام . وأجيب بأن المراد ما كان محلا في الأصل ودم الإحصار ليس كذلك ، وإنما صير إليه ضرورة المنع . وقوله (بخلاف الطواف) جواب عما يقال الطواف محل في حق النساء وليس بمحظور الإحرام وإنما هو ركن . وتقريره أن التحلل لم يكن

(قال المصنف : ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه) أقول : للشافعي أن ينازع فيه ، كيف وهو أول المسئلة (قال المصنف لأن التحلل بالحلق السابق) أقول : فيه بحث

(١) (قوله ولحله) كذا في صحيح مسلم وغيره بلام الجر وهو الصواب ، ووقع في بعض النسخ التي بأيدينا . ومحله بهم ، وهو تحريف فليحذر اهـ كتبه مصنفه

قال (ثم يأتي مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد، فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط) لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى . ووقته أيام النحر لأن الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال - فكلوا منها - ثم قال - وليطوفوا بالبيت العتيق - فكان وقتهما واحدا . وأول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر ، لأن ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة

(قوله لما روى الخ) هذا دليل يخص يوم النحر بالإفاضة، لا أنه يفيد ما ذكره من أنه يفرض في أحد الأيام الثلاثة فكان الأحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الأيام أولها ليكون دليل السنة، ويثبت الجواز في اليومين الأخيرين بالمعنى وهو ما ذكره بقوله ووقته أيام النحر الخ . وأما حديث «أفضلها أولها» فالله سبحانه وتعالى أعلم به . ثم الحديث الذى ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى » قال نال نافع : وكان ابن عمر يفرض يوم النحر ثم يرجع فصلى الظهر بمنى ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله . والذى فى حديث جابر الطويل الثابت فى مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال « ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى الظهر بمكة » ولا شك أن أحد الخبرين وهم . وثبت عن عائشة رضى الله عنها مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن إسحاق وهو حجة على ما هو الحق ، ولهذا قال المنذرى فى مختصره : هو حديث حسن . وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر فى أحد المكانين فى مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه . ولو تجشمتنا الجمع حملنا فعاه بمنى على الإعادة بسبب اطلاع عليه يوجب نقصان المؤدى أولا . (قوله فكان وقتهما واحدا) يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف : فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام . وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية المزوم للذبح فى قوله تعالى - فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ، ثم ليقضوا نفوسهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق - فكان على الذبح اللازم . ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا لإطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما ، والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعى لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له ، بل مدة وقته العمر ، إلا أنه يجب فعله قبل مضي أيام النحر عند أبي حنيفة ، خلافا لهما ، بل ذلك عندهما للسنة يكره خلافها وستأتى المسألة .

بالطواف بل بالحلوق السابق . قوله (ثم يأتي مكة من يومه) يعنى أول أيام النحر . وقوله (ووقته أيام النحر) أى وقت طواف الزيارة . وقوله (فكان وقتهما واحدا) أى وقت الأضحية ووقت طواف الزيارة إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر، والطواف مشروع بعد ذلك إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام على ما يجرى . وقوله (وأول وقته) ظاهر

(قال المصنف : ثم قال - وليطوفوا - فكان وقتهما واحدا) أقول : كيف يكون واحدا ، وقد عطف الثانى على الأول بكلمة التراخى فتأمل . قال ابن القيم : يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف ، فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية المزوم للذبح فى قوله تعالى - فكلوا منها - الآية فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا لإطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعى لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له بل مدة وقته العمر اه فى قوله ومن ضرورة جمع طلبهما الخ بحث لأنه عطف بكلمة التراخى .

والطواف مرتب عليه ، وأفضل هذه الأيام أولها . كما في التضحية . وفي الحديث « أفضلها أولها » (فإن كان قد سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا سعى عليه . وإن كان لم يقدم السعى

[وهذه فروع تتعلق بالطواف] مكان الطواف داخل المسجد . فلو طاف من وراء السور أو من وراء زمزم أجزأه . وإن طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الإعادة . وفي موضع : إن كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه . يعني بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدة ، والأول أصوب . يعني وقع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاق لا معتبر المفهوم لما يفهم من التعليل في أصل المبسوط ، فأما إذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت ، أرأيت لو طاف بمكة كان يجزيه ؟ وإن كان البيت في مكة ، أرأيت لو طاف بالدنيا أكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه شيء من ذلك فهذا مثله اهـ . ولا شك أن الطائف بمكة يقال فيه طائف بمكة وإن لم تكن حيطان سور . وكذا بالمسجد . وهذا لأن النسبة : أعني نسبة الطواف إلى الكعبة إنما تثبت بقرب منها مناسب . ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وإن انتشرت أطرافه لكان يناسب القول بعدم الإجزاء بالطواف في حواشيه تحت الأبنية للبعد الذي قد يقطع النسبة إليه . حتى إن من دار هناك إنما يقال : كان فلان يدور في المسجد كأنه يتأمل بقعه وأبنيته . ولا يقال في العرف : كان يطوف بالبيت . وأول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرماً أو غير محرماً دون الصلاة . إلا أن يكون عليه صلاة فائتة أو خاف فوت الوقتية ولو أوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة فيقدم الصلاة في هذه الصور على الطواف . كما لو دخل في وقت منع الناس الطواف فيه . فإن لم يكن محرماً فطواف تحية . وإن كان بالحج فطواف القدوم إن كان دخوله قبل يوم النحر . وإن كان فيه فطواف الفريضة يغني عنه . ولو نواه وقع عن الفرض . وإن كان بالعمرة فبطواف العمرة . ولا يسن طواف القدوم له . ولو نواه وقع عن العمرة . وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذ أحداً . والأفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف . ويكون طوافه من وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه . وقال الكرماني : الشاذروان ليس من البيت عندنا . وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه . والشاذروان هو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر . قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته . ولا يخفى أن ما لم يثبت ذلك بطريق لا مرد له كثبت كون بعض الحجر من البيت ، فالقول قولنا لأن الظاهر أن البيت هو الجدار المرئي قائماً إلى أعلاه . وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون ماراً على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه . وشرحه أن يقف مستقبلاً على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلاً حتى يجاوز الحجر . فإذا جاوزه انقل وجعل يساره إلى البيت وهذا في الافتتاح خاصة . وإذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو الجنائز خرج من طوافه إليها . وكذا إذا كان في السعى . ثم إذا فرغ وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبله . وكذا إذا خرج لتجديد وضوء . ولا يكره الطواف في الأوقات التي تكره فيها الصلاة ، إلا أنه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر إلى أن يدخل مالا كراهة فيه . ويكره وصل الأسابيع وهو مذهب عمر وغيره . وعند أبي يوسف رحمه الله لا بأس به بشرط أن يتفصل عن وتر منها . ومع الكراهة لو طاف أسبوعاً ثم شوطاً أو شوطين من آخر ثم ذكر أنه لا ينبغي له أن يجمع بين أسبوعين لا يقطع الأسبوع الذي شرع فيه

.

رمل في هذا الطواف وسعى بعده) لأن السعى لم يشرع إلا مرة

بل يتمه . ولا بأس بأن يطوف متعلا إذا كانتا طاهرتين أو بخفه ، وإن كان على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم كرهت له ذلك ولم يكن عليه شيء . والركن في الطواف أربعة أشواط ، فما زاد إلى السبعة واجب نص عليه محمد رحمه الله . وسندكر ما عندنا فيه . وقيل : الركن ثلاثة أشواط وثلاث شوط . وافتتاح الطواف من الحجر سنة ، فلو افتتحه من غيره أجزأ وكره عند عامة المشايخ ، ونص محمد في الرقيات على أنه لا يجزيه فجعله شرطا . ولو قيل إنه واجب لا يبعد لأن المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه . ولو كان في آية الطواف إجمال لكان شرطا كما قاله محمد رحمه الله لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض ، وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة ، كما قالوا في جعل الكعبة عن يساره حال الطواف أنه واجب ، حتى لو طاف منكوسا بأن جعلها عن يمينه اعتد به في تبوت التخلل وعليه الإعادة ، فإن رجع ولم يعد فيه فعليه دم . وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد : يكره له أن ينشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري ، فإن فعله لم يفسد طوافه . ويكره أن يرفع صوته بالقرآن فيه ، ولا بأس في قراءته في نفسه اهـ . وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله « لا ينبغي للرجل أن يقرأ في طوافه ، ولا بأس بذكر الله . وصرح المصنف في التعجيس بأن الذكر أفضل من القراءة في الطواف » . وليس ينبو عما ذكر الحاكم لأنه لا بأس في الأكثر لخلاف الأولى ، ومنهم من فصل في الشعر بين أن يعرى عن حمد أو ثناء فيكره وإلا فلا . وقيل يكره في الحالين . كما هو ظاهر جواب الرواية . والحاصل أن هدى النبي صلى الله عليه وسلم هو الأفضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه فكان أولى . وأما كراهة الكلام فالمراد فضوله إلا ما يحتاج إليه بقدر الحاجة . ولا بأس بأن يفتي في الطواف ويشرب ماء إن احتاج إليه . ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم ، ومن طاف راكبا أو محمولا أو سعى بين الصفا والمروة كذلك إن كان بعذر جاز ولا شيء عليه ، وإن كان بغير عذر فما دام بمكة بعيد ، فإن رجع إلى أهله بلا إعادة فعليه دم لأن المشي واجب عندنا . على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد . وما في فتاوى قاضيخان من قوله الطواف ماشيا أفضل تساهل أو محمول على النافلة . لا يقال : بل ينبغي في النافلة أن تجب صدقة لأنه إذا شرع فيه وجب فوجب المشي ، لأن الفرض أن شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع إنما يوجب ماشيا فيه . ولو طاف زحفا لعذر أجزأه ولا شيء عليه ، وبلا عذر عليه الإعادة أو الدم ، ولو كان الحامل محرمًا أجزأه عن طوافه الموقت في ذلك الوقت فرضا كان أو سنة ، قيل إلا أن يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على أن نية الواف الواقع جزء نسك ليست شرطا ، بل الشرط أن لا ينوي شيئا آخر ، ولذا لو طاف طالبا لغريم أو هاربا من عدو لا يجزيه ، بخلاف الوقوف بعرفة ، وسندكر الفرق إن شاء الله تعالى في الفصل الآتي . والحاصل أن كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه بعد أن ينوي أصل الطواف نواه بعينه أولا ، أو نوى طوافا آخر لأن النية تعتبر في الإحرام لأنه عقد على الأداء فلا يعتبر في الأداء ، فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة . وإن كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدم ، وإن كان قارنا وقع الأول للعمرة والثاني للقدم ، ولو كان في يوم النحر إذا طاف فهو للزيارة ، وإن طاف بعد ما حل النحر فللصدر ولو كان نواه للتطوع . قيل لأن غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج إلى نية التعيين ، ويلغو غيرها كصوم رمضان ويحتاج إلى أصلها . وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت إنما يستحق خصوص

والرمل ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعى (ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف) لأن ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا لما بينا . قال (وقد حل له النساء) ولكن بالخلق السابق إذ هو المحلل لا بالطواف ، إلا أنه أخر عمله في حق النساء . قال (وهذا الطواف

ذلك الطواف بسبب أنه في إحرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد في إحرام الصلاة ينوي سجدة شكر أو نفل أو تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا أن لا يحتاج إلى نية أصلا كسجدة الصلاة ، لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض إحرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد انحلال أكثره وجب له أصل النية دون التعيين لأنه لم يخرج عنه بالكيفية ، بخلاف الوقوف بعرفة .

واعلم أن دخول البيت مستحب إذا لم يؤذ أحدا ، ثبت دخوله عليه الصلاة والسلام إياه على ما أسلفناه في باب الصلاة في الكعبة ، وأنه دعا وكبر في نواحيه . وعن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « من دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له » رواه البيهقي وغيره . وينبغي أن يقصد مصلاه عليه الصلاة والسلام . وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ، ثم يصلي يتوخي مصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقالت عائشة رضي الله عنها : عجا للمراء المسلم إذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك لإجلال الله تعالى وإعظاما ، دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها ، وكان البيت في زمنه على ستة أعمدة وليست البلاطة الخضراء بين العمودين مصلاه عليه الصلاة والسلام ، فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال في جدار البيت بدعة باطلة لا أصل لها . والمسلم الذي وسط البيت يسمونه سرّة الدنيا يكشف أحدهم سرته ويضعها عليه فعل من لا عقل له فضلا عن علم (قوله ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعى) لأنه عليه الصلاة والسلام إنما سعى في طواف العمرة المفردة : أعنى عمرة القضاء والعمرة التي قرن إلى حجته ، فإنه عليه الصلاة والسلام حج قارنا على ما نبين في باب القرآن إن شاء الله تعالى (قوله لما بينا) ولم يقل لما روينا : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » لأنه ذكر هناك

وقوله (والرمل ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعى) لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما رمل في طواف العمرة وهو طواف بعده سعى . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب وإنما لم يقل لما روينا لأنه ذكر فيه وجه التمسك به للوجوب ، فكان قوله بينا أشمل وأعم من قوله روينا . وقوله ولكن بالخلق السابق تقدم معناه . وقوله (إلا أنه أخر عمله في حق النساء) جواب عما يقال إذا كان الخلق السابق محلا فكيف بقيت النساء محرومة . وتقريره أن عمله تأخر في حق النساء ليقع الطواف الذي هو ركن في الإحرام لثلا يقع التهاون في أمره . وقوله (وهذا الطواف)

(قال المصنف : إذ هو المحلل لا بالطواف الخ) أقول : للشافعي أن يمنعه ويستند بظاهر الاستثناء في الحديث ، لكن في شرح الكنز للزيلعي ما يصلح جوابا عنه وهو قوله والدليل على ذلك أنه لو لم يخلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يخلق له . إلا أنه يبقى احتمال كون كل منهما جزءا من غيره .

هو المفروض في الحج) وهو ركن فيه إذ هو المأمور به في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق - ويسمى طواف الإفاضة وطواف يوم النحر (ويكره تأخيره عن هذه الأيام) لما بينا أنه موقت بها (وإن أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله) وسنينه في باب الجنائيات إن شاء الله تعالى . قال (ثم يعود إلى منى فيقيم بها) لأن النبي عليه الصلاة والسلام رجع إليها كما روينا ، ولأنه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى (فلذا زالت الشمس من اليوم الثاني من أيام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتلى مسجداً الخفيف فبرمها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ، ثم يرمى التلى مثل ذلك ويقف عندها ، ثم يرمى جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها) هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام مفسراً ، ويقف عند الجمرتين في المقام الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثنى عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام، ويدعو بحاجته ويرفع

وجه التمسك به للوجوب حيث قال : والأمر للوجوب ، فقوله لما بينا يشمل جميع المروى مع ما ذكر من وجه الاستدلال (قوله إذ هو المأمور به في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق -) على ذلك إجماع المسلمين (قوله كما روينا) يعني من قريب من قوله «إن النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت» الخ (قوله وإذا زالت الشمس الخ) أفاد أن وقت الرمي في اليوم الثاني لا يدخل إلا بعد الزوال ، وكذا في اليوم الثالث وسيتين (قوله فيبتدئ بالتلى مسجداً الخفيف الخ) هل هذا الترتيب متعين أو أولى ؟ يختلف فيه ، ففي المناسك لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتلى مسجداً الخفيف ، فإن أعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لأن الترتيب سنة وإن لم يعد أجزأه . وفي المحيط : فإن رمى كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع ، وإن كان رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لأن للأكثر حكم الكل وكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى ، وإن استقبل رميها فهو أفضل . وعن محمد : لو رمى الجمرات الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن هن يرمين على الأولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى فلم يجز رمى الآخرين ، ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ، ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لأنه رمى كل واحدة بأكثرها . وهذا صريح في الخلاف ، والذي يقوى عندى استئنان الترتيب لاتعينه ، والله سبحانه وتعالى أعلم . بخلاف تعيين الأيام كلها للرمي ، والفرق لا يخفى على محصل . ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من أيها أعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين . ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى ، فإن رمى الأولى وأعاد على الباقيتين فحسن ، وإن رمى الأولى وحدها جاز ، والله أعلم (قوله ويقف عندها) أي عند الجمرة بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة ، وقوله هكذا روى جابر . الذي في حديث جابر الطويل إنما هو التعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير ، وغير ذلك لم يعرف في حديث جابر . وحديث ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وهو قوله «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رمى الجمرة الأولى» الخ يبين كيفية الوقوف وموضعه . وأنه صلى الله عليه وسلم كان يطيله رافعا يديه ، فارجع إليه تستغن به عنه وعن حديث «لا ترفع الأيدي إلا

أي طواف الزيارة (هو المفروض في الحج) وقوله (ثم يعود إلى منى) يعني بعد طواف الزيارة (فيقيم بها لأن النبي صلى الله عليه وسلم رجع إليها كما روينا) يعني ما تقدم «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى» وقوله (ولأنه بقي عليه الرمي) ظاهر ، وقوله (ويقف عند الجمرتين) يعني الجمرة الأولى والوسطى (في المقام الذي يقف فيه الناس) وهو أعلى الوادي وقوله عليه الصلاة والسلام (٦٣ - فتح القدير ج١ - ٢)

يديه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن » وذكر من جملتها عند الجمرتين . والمراد رفع الأيدي بالدعاء . وينبغي أن يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لقول النبي عليه الصلاة والسلام « اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج » ثم الأصل أن كل رمى بعده رمى يقف بعده لأنه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه ، وكل رمى ليس بعده رمى لا يقف لأن العبادة قد انتهت ، ولهذا لا يقف بعد جمره العقبة في يوم النحر أيضا . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك ، وإن أراد أن يتعجل النفر إلى مكة نذر ، وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس) لقوله تعالى : - فن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى - والأفضل أن يقيم لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع » . وله أن ينفر مالم يطلع الفجر من اليوم الرابع ،

في سبع مواطن » مع زيادات أخر . وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمحله وإفادة أنه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذي كان . وقال في النهاية نقلا : يريد بالمقام الذي يقوم فيه الناس أعلى الوادى ، والذي صرح به حديث ابن عمر أنه ينحدر في الأولى أمامها فيقف ، وينحدر في الثانية ذات اليسار مما يلي الوادى . وكان ابن عمر يفعل في حديث البخارى . وفي البخارى أيضا عن سالم عن ابن عمر أنه كان يرمى الجمرتين الدنيا بسبع حصيات يكبر على إثر كل حصاة ، ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو ويرفع يديه . ثم يرمى الجمرتين الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ، ثم يرمى الجمرتين ذات العقبة من بطن الوادى ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيت عليه الصلاة والسلام يفعل هذا . وإنما يرفع يديه حذاء منكبيه قبل يقف قدر سورة البقرة . ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمى عنه غيره ، وكذا المغمى عليه . ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى لآخر جاز ويكره ، ولا ينبغي أن يترك صلاة الجماعة مع الإمام بمسجد الخيف . ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار (قوله فإذا كان من الغد) هو اليوم الثالث من أيام النحر وهو الملقب بيوم النفر الأول فإنه يجوز له أن ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثاني (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) وروى

(لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن) حديث مشهور ، والمواطن هي : عند افتتاح الصلاة ، والقنوت في الوتر ، وفي العيدين ، وعند استلام الحجر الأسود ، وعلى الصفا والمروة ، وبعرفات ، وجمع ، وعند المقامين عند الجمرتين . وذكر الجمرتين يدل على أنه لا يقيم عند جمره العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد رحمه الله ، وفي سائر الأدعية لا يفعل كذلك لأن الرفع ينافي السكنينة والوقار فيسن في موضع ورد فيه النص ويترك في الباقي على أصل الدليل . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد الزوال) يعني إذا زالت الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر رمى الجمار الثلاث مثل ما رمى في اليوم الثاني (وإن أراد أن يتعجل النفر) أى الذهاب والخروج من منى (إلى مكة) في اليوم الثالث من أيام النحر فعل ذلك (وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى - فن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه) أى فن تعجل في اليوم الثاني والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع فلا إثم عليه (لمن اتقى) وقوله « لمن اتقى » يتعلق

(قوله فن تعجل في اليوم الثاني والثالث الخ) أقول : لكن النفر يكون في اليوم الثالث ويصدق تعجل في يومين فتأمل . قال ابن الهمام : يوم النفر الأول هو اليوم الثالث من أيام النحر فإنه يجوز أن ينفر فيه بعد الرمي ، واليوم الرابع وهو آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثاني اهـ

فإذا طلع الفجر لم يكن له أن ينفر لدخول وقت الرمي ، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله (وإن قدم الرمي في هذا اليوم) يعني اليوم الرابع (قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبي حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان ، وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الأيام ، وإنما التفاوت في رخصة النفر ، فإذا لم يترخص التحق بها ، ومذهبه مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ولأنه لما ظهر أثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها أولى ، بخلاف اليوم الأول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما إلا بعد الزوال في المشهور من الرواية ، لأنه لا يجوز تركه فيهما فبقى على أصح المروى . فأما يوم النحر فأول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر . وقال الشافعي رحمه الله تعالى : أوله بعد نصف الليل

أبو داود من حديث ابن إسحاق يبلغ به عائشة رضي الله عنها قالت « أفأض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يوم حين صلى الظهر . يعني يوم النحر ، ثم رجع إلى منى فكث بها ليالي أيام التشريق يرمى الجمرة إذا زالت الشمس » الحديث . قال المنذرى : حديث حسن ، رواه ابن حبان في صحيحه (قوله وفيه خلاف الشافعي) فإن عنده إذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له أن ينفر حتى يرمى ، قال : لأن المنصوص عليه الخيار في اليوم وإنما يمتد اليوم إلى الغروب . وقلنا : ليس الليل وقتا لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فإنه خير فيه في النفر لأنه لم يدخل وقت رمي الرابع وهذا ثابت في ليلته (قوله اعتبارا بسائر الأيام) أى باقى الأيام التي يرمى فيها الجمرات كلها وهما الثاني والثالث (قوله ومذهبه) أى مذهب أبي حنيفة رحمه الله (مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما) أخرج البيهقي عنه : إذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمي والصدور . والانتفاخ الارتفاع ، وفي سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي (قوله أولى) مما يجمع لجواز أن يرخص في تركه ما لم يطلع الفجر ، فإذا طلع منع من تركه أصلا ولزمه أن يقيمه في وقته . ولا شك أن المعتمد في تعيين الوقت للرمي في الأول من أول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس إلا فعله عليه الصلاة والسلام كذلك مع أنه غير معقول ، فلا يدخل وقته قبل الوقت الذي فعله فيه عليه الصلاة والسلام كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمي فيه عليه الصلاة والسلام ، وإنما رمي عليه الصلاة والسلام في الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله . وبهذا الوجه يندفع المذكور لأبي حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الأول لا إذا قرر بطريق الدلالة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بخلاف اليوم الأول) أى من أيام التشريق لا الرمي (والثاني) منها فإنهما الثاني من أيام الرمي والثالث منه (قوله في المشهور من الرواية) احتراز عما عن أبي حنيفة رحمه الله قال : أحب إلى أن لا يرمى في اليوم

بهما جميعا : أى ذلك التخيير ونفى الإثم في الحالين لأجل الحاج المتقي لثلاث يتخالف في قلبه شيء منهما فيحسب أن أحدهما يؤثم صاحبه في الإقدام عليه ، وإنما خص المتقي لأنه هو الحاج عند الله في الحقيقة . وقوله (وفيه خلاف الشافعي) فإنه ينقطع عنده خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لأن المنصوص عليه الخيار في اليوم وهو يمتد إلى غروب الشمس . وقلنا : الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر ثابتا فيه كقبل الغروب من اليوم الثالث ، بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فإنه وقت الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك . وقوله (اعتبارا بسائر الأيام) أراد بالأيام اليومين : أعنى الثاني والثالث ، لأن رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف . وقوله (بخلاف اليوم الأول والثاني) يعني الأول والثاني مما يرمى فيه الجمار الثلاث ، لا الأول والثاني من أيام النحر . وقوله (في المشهور من الرواية) احتراز عما روى الحسن عن أبي حنيفة أنه إن كان من

(قال المصنف : في الأوقات كلها أول) أقول : فيه بحث .

لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً ». ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا ترموا جمرة العقبة إلا مصبحين » ويروى « حتى تطلع الشمس » فيثبت أصل الوقت بالأول والأفضلية بالثاني . وتأويل ما روى الليلة الثانية والثالثة ، ولأن ليلة النحر وقت الوقوف والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة . ثم عند أبي حنيفة رحمه الله يمتد هذا الوقت إلى غروب الشمس لقوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نسكنا في هذا اليوم الرمي » ، جعل اليوم وقتاً له وذهابه بغروب الشمس . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يمتد إلى وقت الزوال ، والحجة عليه ما روينا . وإن أخر إلى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الدعاء . وإن أخر إلى الغد رماه لأنه وقت جنس الرمي ، وعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله لتأخيره عن وقته كما هو مذهبه . قال (فإن رماها راكمها أجزاء) لحصول فعل الرمي (وكل رمى بعده رمى بالأفضل أن يرميه ماشياً وإلا فيرميها راكمها) لأن الأول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا

الثاني والثالث حتى تزول الشمس ، فإن رمى قبل ذلك أجزأه وحمل المروى من قوله عليه الصلاة والسلام على اختيار الأفضل . وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المتقول لعدم المعقولية ولم يظهر أثر تخفيف فيها بتجويز الترك ليفتح باب التخفيف بالتقديم ، وهذه الزيادة يحتاج إليها أبو حنيفة وحده (قوله لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً) أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم ، فذكره . ورواه أيضاً في مصنفه عن عطاء « مرسل » ، ورواه الدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه « وأية ساعة شاءوا من النهار » وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف أن وقت رمى كل يوم إذا دخل من النهار امتد إلى آخر الليلة التي تبتل ذلك النهار فيحمل على ذلك ، فالإيماء إلى الرمي تابعة للأيام السابقة لا اللاحقة ، بدليل ما في السنن الأربعة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس » وما روى البزار من حديث الفضل بن العباس رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بني هاشم أن يرتحلوا من جمع بليل ويقول : أبني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » وقال الطحاوي : حدثنا ابن أبي داود قال : حدثنا المقدسي ، حدثنا فضيل بن سليمان ، حدثني موسى بن عقبة ، أخبرنا كريب عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة إلا مصبحين » حدثنا محمد بن خزيمة ، حدثنا حجاج ، حدثنا حماد ، حدثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث في الثقل وقال : لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا » فأثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله . وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة ، وما بعد طلوع

قصده أن يتعجل في النفر الأول فلا بأس بأن يرمى في اليوم الثالث قبل الزوال ، وإن رمى بعده فهو أفضل ، وإن لم يكن ذلك من قصده لا يجوز أن يرمى إلا بعد الزوال وذلك لدفع الخرج لأنه إذا نفر بعد الزوال لا يصل إلى مكة إلا بالليل فيخرج في تحصيل موضع الزول . ووجه الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرم فيه إلا بعد الزوال . وقوله (ثم عند أبي حنيفة) حاصله أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس وقت الجواز مع الإساءة وما بعده إلى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز من غير إساءة والليل وقت الجواز بالإساءة ، كذا في مبسوط شيخ الإسلام (وعن أبي يوسف أنه يمتد) أي وقت الرمي في اليوم الأول (إلى وقت الزوال) لأن الوقت يعرف بترقيت الشرع والشرع ورد بالرمي قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتاً له (والحجة عليه ما روينا)

فيرميه ماشيا ليكون أقرب إلى التضرع ، وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله . ويكره أن لا يبيت بمنى ليالى الرمي لأن النبي عليه الصلاة والسلام بات بمنى ، وعمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها . ولو بات في غيرها متعمدا لا يلزمه شيء عندنا ، خلافا للشافعى رحمه الله لأنه وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه فلم يكن

الشمس إلى الزوال وقت مسنون ، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة ، والليل وقت الجواز مع الإساءة اهـ . ولا بد من كون محمل ثبوت الإساءة عدم العذر حتى لا يكون رمى الضعفة قبل الشمس ورمى الرعاء ليلا يلزمهم الإساءة ، وكيف بذلك بعد الترخيص ، ويثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أبي حنيفة إلا أنه لا شيء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر (قوله وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله) حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبي يوسف رحمه الله في مرضه الذى توفى فيه ، ففتح عينيه وقال : الرمي راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت : راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رمى بعده وقوف ، فالرمي ماشيا أفضل ، وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا أفضل ، فقامت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته ، فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة . وفي فتاوى قاضيخان : قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الرمي كله راكبا أفضل اهـ ، لأنه روى ركوبه عليه الصلاة والسلام فيه كله ، وكأن أبا يوسف يحمل ما روى من ركوبه عليه الصلاة والسلام في رمي الجمار كلها على أنه يظهر فعلا فيقتدى به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكبا ، وقال عليه الصلاة والسلام « خذوا عني مناسككم » ، فلا أدري لعل لا أحج بعد هذا العام « وفي الظهيرية أطلق استحباب المشى ، قال : يستحب المشى إلى الجمار ، وإن ركب إليها فلا بأس به والمشى أفضل . وتظهر أولويته لأننا إذا حملنا ركوبه عليه الصلاة والسلام على ما قلنا يبقى كونه مؤديا عبادة ، وأداؤها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع ، وخصوصا في هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يأمن من الأذى بالركوب بنهم للزحمة (قوله خلافا للشافعى) فإنه واجب عنده ، ثم قيل : يلزمه بتركه مبني ليلة مدومدان لليلتين ودم لثلاث (قوله لأنه وجب) أى ثبت إذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الإساءة على ما يفيدته لفظ الكافي حيث استدلل بأن العباس رضى الله عنه استأذن النبي عليه الصلاة والسلام في أن يبيت بمكة ليالى منى من أجل سقايته فأذن له ، ثم قال : ولو كان واجبا

يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نسكنا في هذا اليوم » . وقوله (وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف) يعنى به ما حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبي يوسف رضى الله عنه في مرضه الذى مات فيه ففتح عينيه وقال : الرمي راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت : راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رمى بعده وقوف فالرمي فيه ماشيا أفضل ، وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكبا أفضل ، فقامت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته ، فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة . والذي روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا وإنما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه . وقوله (ولو بات في غيره) أى في غير منى (متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا للشافعى) فإنه قال : إن ترك البيتوتة ليلة فعلية مد ، وإن تركها ليلتين فعليه مدان ، وإن ترك ثلاث ليال فعليه دم . وقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزاء بترك الرمي : ولنا (أنه وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه) يعنى أن المقصود من البيتوتة غيرها وهو أن يسهل عليه ما يقع في الغد من النسك وهو الرمي ، فلما لم تكن مقصودة

من أفعال الحج فتركه لا يوجب الجابر . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة ويقيم حتى يرمى) لما روى أن عمر رضى الله عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه ، ولأنه يوجب شغل قلبه (وإذا نذر إلى مكة نزل بالمحصب) وهو الأبطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا هو الأصح حتى يكون

لما رخص في تركها لأجل السقاية اهـ . فعلم أنه سنة ، وتبعه صاحب النهاية ، وبحديث العباس هذا استدلل ابن الجوزى للشافعى على الوجوب وقال : ولولا أنه واجب لما احتاج إلى إذن وليس بشيء إذ مخالفة السنة عندهم كان مجانباً جداً خصوصاً إذا انضم إليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام ، فاستأذن لإسقاط الإساءة الكائنة بسبب عدم موافقته عليه الصلاة والسلام مع مرافقته فإنه أفطع منه حال عدم المرافقة ، بل هو جفاء لما فيه من إظهار المخالفة المستلزمة لسوء الأدب ، وذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة رضى الله عنها « أنه عليه الصلاة والسلام مكث بمنى ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة إذا زالت الشمس » ونفس حديث العباس رضى الله عنه يفيد . وما ذكره المصنف من أن عمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه أعلم به . نعم أخرج ابن أبي شيبة عنه أنه كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة ، وكان يأمرهم أن يدخلوا منى . وأخرج أيضاً عن ابن عباس رضى الله عنهما نحوه . وأخرج أيضاً عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة . وأخرج في تقديم الثقل عن الأعمش عن عمارة قال : عمر رضى الله عنه : من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له . وقال أيضاً : حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عمرو بن شرحبيل عن عمر قال : من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له اهـ : يعنى الكمال (قوله وهو الأبطح) قال فى الإمام : وهو موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب ، وهذا لا تحرير فيه . وقال غيره : هو فناء مكة حده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر إلى الجبال المقابلة لذلك مصعداً فى الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعاً من بطن الوادى ، وليست المقبرة من المحصب ، ويصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ويهجع هجعة ثم يدخل مكة (قوله هو الأصح) يحتز به عن قول من قال : لم يكن قصداً فلا يكون سنة لما أخرج البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : ليس المحصب بشيء إنما هو منزل نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأخرج مسلم عن أبى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنزل الأبطح حين خرج من منى ، ولكن جئت وضربت قبة فجاء فنزل » . وعن عائشة رضى الله عنها أنه قصده وليس بسنة لأنه قصده لمعنى التسهيل . روى الستة عنها قالت : إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون أسطح لخروجه وليس بسنة ، فمن شاء نزل ومن شاء لم ينزل . وجه الاختار ما نقله المصنف وهو ما أخرجه الجماعة عن أسامة بن زيد قال : « قلت : يا رسول الله أين تنزل غداً فى حجته ؟ فقال : هل ترك لنا عقيل منزلاً ؟ ثم قال : نحن نازلون بخيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر : يعنى المحصب » الحديث . وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى « نحن نازلون

لنفسها لم تكن من أفعال الحج فلم يوجب تركها جابراً كالبيتوته بمنى ليلة العيد . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة) الثقل بفتح الحاء : متاع المسافر وحشمه والجمع أثقال ، والمحصب : اسم موضع ويسمى الأبطح وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم قصداً ، وهو الأصح حتى يكون سنة . وقوله (هو الأصح) احتراز عن قول ابن عباس إن النزول به ليس بسنة ، لكنه موضع نزل به رسول الله

النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه « إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم » يشير إلى عهدهم على هجران بنى هاشم ، فعرفنا أنه نزل به إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به ، فصار سنة كالرمل في الطواف . قال (ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر) ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهده بالبيت لأنه يودع البيت ويصدر به

غدا بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر » وذلك أن قريشا وبنى كنانة تحالفت على بنى هاشم وبنى المطلب أن لا ينا كحوم ولا يبايعوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : يعنى بذلك الحصب اه . فثبت بهذا أنه نزله قصدا ليرى لطيف صنع الله به ولتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايضة نزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك : أعنى حال انحصاره من الكفار في ذات الله تعالى ، وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة ، ثم هذه النعمة التي شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والافتدار على إقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الإلهي الذي دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به في دنياهم ومآلاتهم لاشك في أنها النعمة العظمى على أمتهم لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر ، فكل واحد منهم جدير بتفكيرها والشكر التام عليها لأنها عليه أيضا فكان سنة في حقهم لأن معنى العبادة في ذلك يتحقق في حقهم أيضا . وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون . أخرج مسلم عن ابن عمر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا ينزلون بالأبطح » وأخرج عنه أيضا أنه كان يرى التحصن سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر بالحصب ، قال نافع : قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده اه . وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل . ولا على الأول لأن الإراءة لم يلزم أن يراد بها إراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع . بل المراد إراءة المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الأول (قوله لأنه يودع البيت) ولهذا كان المستحب أن يجعله آخر طوافه . وفي الكافي للحاكم : ولا بأس بأن يقيم بعد ذلك ما شاء ، ولكن الأفضل من ذلك أن يكون طوافه حين يخرج . وعن أبي يوسف والحسن : إذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لأنه للصدر ، وإنما يعتد به إذا فعله حين يصدر . وأجيب بأنه إنما قدم مكة للنسك ، فحين تم فراغه منه جاء أو أن الصدر فطوافه حينئذ يكون له إذ الحال أنه على عزم الرجوع . نعم روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه : إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال : أحب إلى أن يطوف طوافا آخر كي لا يكون بين طوافه ونفقه حائل ، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه ، وليس ذلك بحتم إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك . والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر ، وأما وقته على التعيين فأوله بعد طواف الزيارة إذا كان على عزم السفر ، حتى أو طاف لذلك ثم أطال الإقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم ، بل لو أقام عاما لا ينو الإقامة فله أن يطوفه ويقع أداء . ولو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه مالم يجاوز المواقيت بغير إحرام جديد ، فإن جاوزها لم يجب الرجوع عينا ، بل إما أن يمضي وعليه دم ، وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيجزم بعمره ، فإذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيرها ،

صلى الله عليه وسلم اتفقا . والأصح عندنا أنه سنة ونزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا (على ما روى أنه قال لأصحابه بمنى : إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة الخ) والخيف بسكون الياء المكان المرتفع ، وخيف بنى كنانة هو الحصب . وقوله (ويسمى طواف الوداع) الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام

(وهو واجب عندنا) خلافا للشافعي، لقوله صلى الله عليه وسلم « من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » ورخص للنساء الحيض تركه . قال (إلا على أهل مكة) لأنهم لا يصدرون ولا يودعون ، ولا رمل فيه لما بينا أنه شرع مرة واحدة ، ويصلي ركعتي الطواف بعده لما قدمنا

وقالوا : الأول أن لا يرجع ويريق دما لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الإحرام ومشقة الطريق « قوله لقوله عليه الصلاة والسلام » أخرج الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام « من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت ، إلا الحيض » فرخص لمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح . وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما « أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض » لا يقال : أمر نذب بقرينة المعنى وهو أن المقصود الوداع . لأننا نقول : ليس هذا يصلح صارفا عن الوجوب لجواز أن يطلب حتما لما في عدمه من شائبة عدم التأسف على الفراق ، وشبه عدم المبالاة به على أن معنى الوداع ليس مذكورا في النصوص . بل أن يجعل آخر عهدهم بالطواف فيجوز أن يكون معلولا بغيره مما لم نقف عليه ، ولو سلم فإنما تعتبر دلالة القرينة إذا لم يفتقها ما يقتضى خلاف مقتضاها ، وهنا كذلك فإن لفظ الترخيص يفيد أنه حتم في حق من لم يرخص له لأن معنى عدم الترخيص في الشيء هو تخيم طلبه إذ الترخيص فيه هو إطلاق تركه فعدمه عدم إطلاق تركه ، ومما يفيد أيضا أن الأمر على حقيقته من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم « كان الناس ينصرفون في كل وجه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت » فهذا النهي وقع مؤكدا بالنون الثقيلة . وهو يؤكد موضوع اللفظ ، والله سبحانه أعلم (قوله وليس على أهل مكة) ومن كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر ، وكذا فائت الحج لأن العود مستحق عليه . ولأنه صار كالمعتمر ، وليس على المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة . وفي إثباته على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذي . وفي البدائع قال أبو يوسف رحمه الله : أحبّ إلى أن يطوف المكي طواف الصدر لأنه وضع لحتم أفعال الحج . وهذا المعنى يوجد في أهل مكة . وفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين أن نوى الإقامة بها قبل أن يحل النفر الأول فلا طواف عليه للصدر ، وإن نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة . وقال

(وهو واجب عندنا خلافا للشافعي) فإنه عنده سنة لأنه بمنزلة طواف القدوم، ألا ترى أن كل واحد منهما يأتي به الآفاق دون المكي وما هو من واجبات الحج فالآفاق والمكي فيه سواء (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » وأنه رخص للنساء الحيض) وذلك أيضا دليل الوجوب وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة والمكي والآفاق في واجبات الحج سواء فيما إذا كانت العلة مشتركة وهنا ليست كذلك لأن علة هذا الطواف التوديع وليس بموجود في المكي ولا في حق من هو فيما وراء الميقات ولا في حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له أن يخرج. لا يقال : لو كان واجبا للوداع لوجب على المعتمر الآفاق لأن ركن العمرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعا له ؟. وقوله (لما قدمنا) يعني في موضعين من قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين . وقوله لأن ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا .

(قوله وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة) أقول : وأنت خير بأن ماله الاستدلال بمفهوم المخالفة ونحن لانقول به .

(ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها) لما روى «أن النبي عليه الصلاة والسلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم أفرغ

أبو يوسف: ينسقط عنه في الحالين إلا إذا كان شرع فيه (قوله ويأتي زمزم) أي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقي الدلو ويقول: اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس رضي الله عنهما، وسنضم إلى هذا ما يتيسر من قريب إن شاء الله تعالى، ثم ينصرف راجعا إلى أهله مقهقرا. وإذا خرج من مكة يخرج من الثنية السفلى من أسفل مكة لما روى الجماعة إلا الترمذي «أنه عليه الصلاة والسلام كان يدخل من الثنية العليا ويخرج من الثنية السفلى» (قوله لما روى «أن النبي عليه الصلاة والسلام استقى» البخ) الذي في حديث جابر الطويل يفيد أنهم نزعوا له كذا في به سند أحمد ومعجم الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنه قال «جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى زمزم فزعا له دلوا فشرب ثم مَجَّ فيها ثم أفرغها في زمزم. ثم قال: لولا أن تغلبوا عليها لنزعت بيدي» وما رواه المصنف من أنه عليه الصلاة والسلام استقى بنفسه دلوا رواه في كتاب الطبقات مرسلًا. أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما أفاض نزح بالدلو: يعني من زمزم لم ينزع معه أحد: فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال: لولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيري. قال: فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها أحد» وقد يجمع بأن ما في هذا كان بعقب طواف الوداع، وما في حديث جابر رضي الله عنه وما معه كان عقيب طواف الإفاضة، ولفظه ظاهر فيه حيث قال «فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر: فأتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال: انزعوا» الحديث. وطوافه للوداع كان ليلا كما رواه البخاري عن أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء. وورقده رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به» ولكن قد يعكزه ما رواه الأزرقي في تاريخ مكة: حدثني جدتي أحمد بن محمد بن الوليد الأزرق. حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه رضي الله عنه «أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض في نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن، ثم أتى زمزم فقال: انزعوا، فلولوا أن تغلبوا لنزعت معكم ثم أمر بدلو فنزع له منها فشرب» الحديث، إلا أن يحمل على أن أزواجه أفضن لطواف الإفاضة ليلا فضى معهن عليه الصلاة والسلام، والله سبحانه أعلم.

(فصل في فضل ماء زمزم، تكثيرا للفائدة وترغيبا للعابدين)

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام طعم وشفاء سقم، وشر ماء على وجه الأرض ماء بوادي برهوت بقبة حضرموت كرجل الجراد يصبح يتدفق وتمشي لابلال فيها» رواه الطبراني في الكبير، وزواته ثقات، ورواه ابن حبان أيضا. وبرهوت

وقوله (ويأتي زمزم) أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم والمصاحه خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فشرب من مائه ويصب منه

(قوله وقوله ويأتي زمزم: أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم والمصاحه خده بجدار الكعبة) أقول: فيحتاج ما في البداية من عطف إتيان الملتزم على إتيان زمزم بكلمة ثم إلى تأويل، ونص عبارته: ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ثم يأتي الملتزم. قال الزيلعي: واختلفوا هل يبدأ بالملتزم أو بزمزم؟ والأصح أنه يبدأ بزمزم اه وظاهر كلام المصنف ١: اختيار البداية بالملتزم كما لا يخفى.

(١) (قول المحشي وظاهر كلام المصنف) يعني بالمصنف صاحب العناية كما ترى كتبه مصححه.

باقى الدلو فى البئر» ويستحب أن يأتى الباب ويقبل العتبة (ثم يأتى المنزل، وهو ما بين الحجر إلى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالأستار ساعة ثم يعود إلى أهله)

بفتح الباء الموحدة والراء وضم الهاء وآخره تاء مثناة . وعن أبى ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زمزم طعام طعم وشفاء سقم » رواه البزار بإسناد صحيح . وطعم بضم الطاء وسكون العين : أى طعام يشبع . وعن ابن عباس رضى الله عنه « كنا نسبيها شباغة : يعنى زمزم ، وكنا نجدها نعم العون على الغيال » رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده صحيح . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أيضا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماء زمزم لما شرب له ، إن شربته تستشفى شفاك الله ، وإن شربته لشبعك أشبعك الله ، وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله ، وهى هزيمة جبريل وسقى الله إسماعيل » رواه الدارقطنى وسكت عنه مع أن شيخه فيه عمر بن حسن الأثنانى ، تأممه الذهبى فى الميزان بسكوته مع أن عمر بن الحسن الأثنانى القاضى أبا الحسين قد ضعفه الدارقطنى ، وجاء عنه أنه كذبه وله بلايا قال : وهو بهذا الإسناد باطل لم يروه ابن عيينة ، بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل . ودفع بأن الأثنانى لم ينفرد به حتى يلزم الدارقطنى شرح حاله ، وقد سلم الذهبى ثقة من بين الأثنانى وابن عيينة ولهذا انحصر القدر عنه فيه ، لكن قد رواه الحاكم فى المستدرک قال : حدثنا على بن حمشاد العدل . حدثنا محمد بن هشام به ، وزاد فيه « وإن شربته مستعيذا أعاذك الله » قال : وكان ابن عباس رضى الله عنه إذا شرب ماء زمزم قال : اللهم إنى أسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء . وقال : صحيح الإسناد إن سلم من الجارود ، وقيل قد سلم منه فإنه صادق . وقال الخطيب فى تاريخه والحافظ المنذرى : لكن الراوى محمد بن هشام المروزى لا أعرفه اه . وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى هو ابن حجر على بن حمشاد من الأثبات ، وهو بفتح الحاء المهملة أول الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة ، وشيخه محمد بن هشام ثقة . والهزمة بفتح الهاء : أن تغمر موضعا بيدك أو رجلك فيصير فيه حفرة ، فقد ثبت صحة هذا الحديث إلا ما قيل إن الجارود تفرد عن ابن عيينة بوصله ، ومثله لا يحتج به إذا انفرد فكيف إذا خالف ؟ وهو من رواية الحميدى وابن أبى عمر وغيرهما ممن لازم ابن عيينة أكثر من الجارود فيكون أولى . وأعلم أن الذى نحتاج إليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه . وهنا أمور تدل عليه : منها أن مثله لا مجال للرأى فيه فوجب كونه سماعا ، وكذا إن قلنا العبرة فى تعارض الوصل والوقف والإرسال للواصل بعد كونه ثقة لا للأحفظ ولا غيره ، مع أنه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له فى ضمن حكاية حكاها أبو بكر الدينورى فى الجزء الرابع من المجالسة قال : حدثنا محمد ابن عبد الرحمن ، حدثنا الحميدى قال : كنا عند سفيان بن عيينة فحدثنا بحديث « ماء زمزم لما شرب له » فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال : يا أبا محمد أليس الحديث الذى قد حدثنا فى ماء زمزم صحيحا ؟ قال : نعم ، قال الرجل : فإنى شربت الآن دلوا من زمزم على أنك تحدثنى بمائة حديث ، فقال له سفيان : أقعد فقعد فحدث بمائة حديث . فجميع ما ذكرنا لا يشك بعد فى صحة هذا الحديث سواء كان على اعتباره موصولا من حديث ابن عباس رضى الله عنه أو حكما بصحة المرسل لحديثه من وجه آخر مما سند كره ، أو حكما بأنه عن النبى عليه الصلاة والسلام بسبب أنه مما لا يدرك بالرأى . وأعنى بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على أنه إذا كان لا مجال للرأى فيه بمنزلة قول

هكذا روى أن النبي عليه الصلاة والسلام فعل بالملتزم ذلك. قالوا : وينبغي أن ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه إلى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد ، فهذا بيان تمام الحج .

مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة في السنن كذلك . وأما مجيئه من وجه آخر ، فروى أحمد في مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن المؤمل أنه سمع أبا الزبير يقول : سمعت جابر ابن عبد الله يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ماء زمزم لما شرب له » هذا لفظه عند ابن ماجه ولفظه عند أحمد « ماء زمزم لما شرب منه » وقال الحافظ المنذرى : وهذا إسناد حسن ، وإنما حسنه مع أنه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوى عنه في مسند ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو يدين وقد عنعنه لأن ابن المؤمل مختلف فيه ، واختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف ، وقال مرة لا بأس به ، وقال مرة صالح . ومن ضعفه فإنما ضعفه من جهة حفظه كقول أبي زرعة والدارقطنى وأبي حاتم فيه : ليس بقوى ، وقال ابن عبد البر : سئ الحفظ ما علمنا فيه ما يسقط عدالته ، فهو حينئذ ممن يعتبر بحديثه ، وإذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا ، ولا شك في مجيئه الحديث المذكور كذلك . وأما العلة الثانية فتنفية ، فإن الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فإنه في رواية الإمام أحمد هكذا : حدثنا عبد الله بن الوليد ، حدثنا عبد الله بن المؤمل عن أبي الزبير الخ ، فقد ثبت حسنه من هذا الطريق ، فإذا انضم إليه ما قدمناه حكم بصحته . وفي فوائد أبي بكر بن المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال : رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال : اللهم إن ابن المؤمل حدثني عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ماء زمزم لما شرب له » اللهم فإني أشربه لعطش يوم القيامة . وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة أنه قال : اللهم إن ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بانقلابه على سويد في هذه المرة بل المعروف في السند الأول . وهذه زيادات عن السائب أنه كان يقول : اشربوا من سقاية العباس رضى الله عنه فإنه من السنة . رواه الطبرانى وفيه رجل مجهول . وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فحصلت ، فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم . وعن الشافعى أنه شربه للرعى فكان يصب في كل عشرة تسعة ، وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان أحسن أهل عصره تصنيفا . قال شيخنا قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى الشافعى . ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمر نالوها ، قال : وأنا شربته في بداية طلب الحديث أن يرزقنى الله حالة الذهي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسى المزيد على تلك الرتبة ، فسألت رتبة أعلى منها وأرجو الله أن أنال ذلك منه اه . وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذرى ، والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها (قوله هكذا روى) روى أبو داود عن عمرو ابن شعيب قال : طفت مع عبد الله ، فلما جئنا دبر الكعبة قلت : ألا تتعوذ ؟ قال : أتعوذ بالله من النار ، ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب ، فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا ، وبسطهما بسطا ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله . ورواه ابن ماجه وقال فيه عن أبيه عن جده قال .

على جسده ويقول : اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلمنا نافعا وشفاء من كل داء . وقوله (فهذا بيان تمام الحج) يعنى الحج الذى أراد عليه الصلاة والسلام بقوله « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » كذا في المبسوط .

(فصل)

(فإن لم يدخل الحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها) على ما بينا (سقط عنه طواف القدوم) لأنه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الأفعال ، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة (ولا شيء عليه بتركه) لأنه سنة ، وترك السنة لا يجب الجابر (ومن أدرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج) فأول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال ، وهذا بيان أول الوقت . وقال عليه الصلاة والسلام « من أدرك عرفة بليل فقد أدرك

المنذرى : فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله اه . وهو مضعف بالثني بن الصباح ، والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الأعلى ، صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند أجود منه . وأما تعيين محل الملتزم فأسند البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم قال « ما بين الركن والباب ملتزم » وأخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا ، ووقفه عبد الرزاق قال : حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال : قال ابن عباس : هذا الملتزم ما بين الركن والباب ، وكذا هو في الموطأ بلاغا ، ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به ، هذا والملتزم من الأماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : فوالله ما دعوت قط إلا أجابني . وفي رسالة الحسن البصري أن الدعاء مستجاب هناك في خمسة عشر موضعا : في الطواف ، وعند الملتزم ، وتحت الميزاب ، وفي البيت ، وعند زمزم ، وخلف المقام ، وعلى الصفا ، وعلى المروة ، وفي السعي ، وفي عرفات ، وفي مزدلفة ، وفي منى ، وعند الجمرات . وذكر غيره أنه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم ، لكن الثاني هو تحت الميزاب ، ويستحب أن يدخل البيت وقد قدمنا آدابه في الفروع التي تتعلق في الطواف فارجع إليها .

(فصل)

حاصله مسائل شتى من أفعال الحج هي عوارض خارجة عن أصل الترتيب ، وهي تتلو الصورة السليمة ، وهي ما أفاده من ابتداء الحج بقوله فإن كان مفردا نوى بتليته الحج ، إلى أن قال : فهذا بيان تمام الحج (قوله لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال) تقدم في حديث جابر الطويل ، وقال « من أدرك عرفة » الخ رواه الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم « من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج ، فليحل بعمره وعليه الحج من قابل » وفي سننه رحمة بن مصعب قال الدارقطني : ولم يأت به غيره .

(فصل)

لما ذكر أفعال الحج على الترتيب وأتمها ألحق مسائل شتى من أفعال الحج في فصل على حدة (فإن لم يدخل الحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها على ما بينا) من أحكام الوقوف بعرفة (سقط عنه طواف القدوم) على

(فصل فإن لم يدخل الحرم مكة الخ)

الحج ، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج » وهذا بيان آخر الوقت . ومالك رحمه الله إن كان يقول : إن أول وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا (ثم إذا وقف بعد الزوال وأفاض من ساعته أجزأه) عندنا لأنه صلى الله عليه وسلم ذكره بكلمة أو فإنه قال « الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » وهي كلمة التخيير . وقال مالك : لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل ، ولكن الحجة عليه ما روينا

وفي ذكر الحملتين معا أحاديث أخر لم تسلم ، وأخرجه الأربعة مقتصرًا على الحملة الأولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي « أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه ، فأمر مناديا ينادي : الحج عرفة ، فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج » . الحديث . وما أظن أن في معنى الحملة الثانية خلافا بين الأئمة فيحتاج إلى إثباته . ورواه الحاكم وصححه ، وعبد الرحمن هذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثا آخر في النهي عن المزفت . وبه بطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث (قوله فهو محجوج عليه بما روينا) حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله عليه الصلاة والسلام « الحج عرفة » فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » وتقدم من حديث عروة بن مضر أن ليس فيه لفظ الحج عرفة ، وهو في حديث الديلي ، فمجموع هذا اللفظ يتحصل من مجموع الحديثين . وحاصل حجة المصنف أن فعله عليه الصلاة والسلام كان من الزوال ، وهو وقع بيانا لوقت الوقوف الذي دلت الإشارة على افتراضه في قوله تعالى - فإذا أفضم من عرفات - . وعليه أن يقال : إنما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل ، فأما إذا ثبت قول أيضا فيه بصرح بأن وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به أن فعله كان بيانا لسنة الوقوف ، والأولى فيه ويثبت بالقول بيان أصل الوقت المباح وغيره ، فقول ابن عمر رضي الله عنهما للحجاج حين زالت الشمس : الساعة إن أردت السنة ، مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء ، ألا ترى أنه لا يتعين الذهاب إلى الموقف من ذلك الوقت بل لو أخره جاز (قوله) وقال مالك رحمه الله : لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل (التحرير في العبارة أن يقال : وقال مالك : لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف معه جزء من الليل ، وهذا لأنه إذا لم

ما ذكره في الكتاب وهو واضح ، وكذلك قوله ومن أدرك الوقوف بعرفة (ومالك رحمه الله تعالى كان يقول : إن أول وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس) مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام « الحج عرفة » ، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس (وهو محجوج بما روينا) أنه وقف بعد الزوال وكان مبينا وقت الوقوف بفعله عليه الصلاة والسلام ، فدل على أن ابتداء الوقوف بعد الزوال . وقوله (ثم إذا وقف بعد الزوال) ظاهر (وقال مالك : لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) وذلك بأن تكون إفاضة بعد الغروب ، واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام « من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج » وقلنا : هذه الزيادة غير مشهورة ، وإنما المشهور : « من فاته عرفة فقد فاته الحج » وفيما

(قوله وكان مبينا وقت الوقوف بفعله) أقول : فيه بحث ، إذ لإجمال الحديث الذي رواه مالك حتى يحتاج إلى البيان فتأمل ، والحديث « الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » (قوله وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة الخ) أقول : سبق من الشارح في الباب السابق ، وسيجيء في أول أدب القاضى أن مثل ذلك لا يضر إذا كان رجاله عدولا . وأيضا استدلت الأصحاب بهذا الحديث آنفا على مطلوبهم فتأمل ، ولعل الأولى في الجواب أن يخص حديث مالك بمن فاته الوقوف بعرفة نهارا . والمعنى والله أعلم : ومن فاته عرفة بليل وقد فاته نهارا ، دفعا للتعارض الواقع بينه وبين حديث « الحج عرفة » الخ فتأمل .

(ومن اجتاز بعرفات نائماً أو مغمى عليه أو لا يعلم أنها عرفات جاز عن الوقوف) لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ، ولا يمتنع ذلك بالإغماء والنوم كركن الصوم . بخلاف الصلاة لأنها لا تبقى مع الإغماء ، والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن (ومن أغمى عليه فأهل عنه رفقاؤه جاز عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا : لا يجوز ، ولو أمر إنساناً بأن يحرم عنه إذا أغمى عليه أو نام فأحرم المأمور عنه صح) بالإجماع .

يقف إلا من الليل أجزأه عنده . والحاصل أنه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف بالنهار وهو بأن يفيض بعد الغروب ، وملجؤه فعله صلى الله عليه وسلم . ووجه الاستدلال به مثل ما قلنا معه في أن أول الوقت من الزوال . ويرد عليه هنا مثل ما أوردناه علينا من جهته هناك ، وهو أنه قد ثبت قول يفيد عدم تعيين ذلك ، وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الإفاضة بعد الغروب على أنه السنة الواجبة ، وقبله على أنه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب . (قوله لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف) والمشى وإن أسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما قرر في فقه ، والوقوف بمنزلة على هذا يحزبه الكون بها ولو نائماً أو ماراً لا يعلم أنها مزدلفة (قوله وهي ليست بشرط لكل ركن) إلا أن يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم إحرام تلك العبادة فيحتاج فيه إلى أصل النية ، وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف ، فإنه لو طاف هارباً أو طالباً لهرب أو لا يعلم أنه البيت الذي يجب الطواف به لا يحزبه لعدم النية . ولو نوى أصل الطواف جاز . ولو عين جهة غير الفرض مع أصل النية لغت ، حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يحزه عن النذر ، ولأن الوقوف يؤدي في إحرام مطلق فأغنت النية عند العقد عن الأداء عنها فيه ، بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الإحرام بالخلق فلا يغني وجودها عند الإحرام عنها فيه ، وهذا الفرق لا يتأتى إلا في طواف الزيارة لا العمرة والأول يعهما (قوله ومن أغمى عليه فأهل عنه رفقاؤه جاز) الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين ، حتى لو أهل غير رفقاؤه عنه جاز وهو الأول لأن هذا من باب الإغاثة لا الولاية ، ودلالة الإغاثة قائمة عند كل من علم

روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ساعة من ليل أو نهار» دليل على أن بنفس الوقوف في جزء من وقته يصير مدركا فكان حجة عليه . وقوله (ومن اجتاز بعرفات نائماً أو مغمى عليه) ظاهر . وقوله (والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن) جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة ، والإخلال بها إخلال بالحج لكونها شرطاً ، وتقريره : سلمنا أن الجهل يخل بالنية ولا نسلم أن الإخلال بها إخلال به ، وإنما كان كذلك أن لو كانت شرطاً لكل ركن وليس كذلك ، بل إذا كانت موجودة عند أصل هذه العبادة وهو الإحرام حقيقة أو دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن إذا لم يكن ثمة صارف . وإنما قلنا إذا لم يكن ثمة صارف احترازاً عما إذا طاف بالبيت هارباً أو طالباً غريم ولم ينو الطواف عن الحج فإنه لم يحزه ، وإن كانت النية موجودة عند الإحرام لأن قصده الهروب أو اللحق ، وذلك صارف له عن النية السابقة لأنها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تنصرف بصارف . وقوله (ومن أغمى عليه فأهل عنه رفقاؤه) اتفق علما وثنا أن الإحرام يقبل النيابة حتى لو أمر إنساناً أن يحرم عنه إذا أغمى عليه أو نام ففعل صح عندهم لأنه شرط بمنزلة الوضوء وبستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت . واختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة كالإذن به أولاً ؛ فذهب أبو حنيفة إلى أنه استنابة كالإذن به وقالوا : ليس باستنابة . وصورة ذلك أن يحرم عنه الرفقاء نيابة مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضاً فيصير الرفيق محرماً عن نفسه بطريق الأصالة ومحرم عنه أيضاً بطريق النيابة كالآب يحرم عن ابن صغير معه

حتى إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز . لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به ، وهذا لأنه لم يصرح بالإذن والدلالة تقف على العلم ، وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . وله أنه لما عاقدتهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه . والإحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الإذن به ثابتا دلالة ، ، والعلم ثابت نظرا إلى الدليل والحكم يدار عليه .

قصده رفيقا كان أولا . وأصله أن الإحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وإن كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده ، وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة هل تكون أمرا به دلالة عند العجز عنه أولا ، فقالا : لا ، لأن المرافقة إنما تراد لأموال السفر لا غير فلا تعدى إلى الإحرام ، بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحترز ثواب ذلك ، ولأن دلالة الإنابة فيه إنما تثبت إذا كان

فكان المحرم حكما في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب ، وعبادة النائب فيه كعبادة المنوب ، حتى لو أصاب النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل إهلاله عن نفسه وليس عليه من جهة إهلاله عن المغمى عليه شيء . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن الرفيق إذا كان محرما عن نفسه فبإحرامه عن غيره يلزم تداخل الإحرامين : والثاني أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة ، وليس مثله لأن الإنسان إذا توضأ لا يكون غيره به متوضئا وإن نوى التوضي عنه ، وههنا يصير غيره محرما بإحرامه . والجواب عن الأول أن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه ، وليس كذلك بل المحرم في إحرامه النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا . وعن الثاني أن التشبيه بالوضوء في أن كل واحد منهما شرط يحتمل النيابة ، ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بأن يجري الماء على أعضاء المنوب فيصح له أن يصلى بذلك الوضوء ، وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه ، ثم فائدة ذلك أنه (إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز) عنده كما لو أمر به (لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به) وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة ، أما أنه لم يحرم بنفسه فظاهر ، وأما أنه لم يأذن لغيره فلأن الإذن إما أن يكون صريحا أو دلالة وهو لم يصرح بالإذن إذ هو المفروض ، وما ثمة دلالة لأنها تقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام لأنه إذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه (وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . ولأن حنيفة أن الإذن ثابت دلالة ، لأنه لما عاقدتهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه) وقد عجز عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السفر وهو الإحرام فكان مستعينا بهم على تحصيله ، والاستعانة إذن بالإعانة لا محالة (فكان الإذن به ثابتا دلالة) وقوله (والعلم ثابت) جواب عن قولهما والدلالة تقف على العلم . وتقديره أن العلم إذا كان شرط الدلالة فهو ثابت نظرا إلى الدليل وهو عقد الرفقة ، والحكم يدار على الدليل فيثبت الإذن دلالة ، والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يخالفها صريح . فإن قلت : هذا حكم الإحرام فما حكم سائر المناسك ؟ قلت : الأصح أن نيابتهم عنه في أدائه صحيحة ، لا أن الأولى أن يلقوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب إلى أدائه لو كان مقيما ، ومنهم من فرق فقال : إنما صحت النيابة في الإحرام لتحقق العجز وهو ليس بمتحقق في الأفعال ، لأنهم إذا أحضروه المواقف كان هو الواقف ، وإذا طافوا به كان هو الطائف ، فإن قلت : هل لتقييد الإهلال بالرفقاء فائدة ؟ قلت :

(قوله وهو عقد الرفقة) أقول : فيه بحث .

قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) لأنها مخاطبة كالرجل (غير أنها لا تكشف رأسها) لأنه عورة (وتكشف وجهها)

معلوما عند الناس . وصحة الإذن بالإحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفكّه فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصا والأول دلالة . وله أن عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره ، وليس المقصود بهذا السفر إلا الإحرام ، وهو أهمها إن كان مثلاً يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه إذا عجز عنه كما هو في حفظ الأمتعة والدواب أو أقوى . فكانت دلالة الإذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظراً إلى الدليل الذي دل على جواز الاستئابة في الإحرام وهو كونه شرطاً والشرط تجري فيه النيابة ، كمن أجرى الماء على أعضاء محدث فإنه يصير بذلك متوضئاً ، أو غطى عورة عريان فإنه يصير بذلك محصلاً للشرط ، وذلك أن الدليل الشرعي منصوب في مقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم ، ولذا لا يعذر بالجهل في دار الإسلام ، بخلاف من أسلم في دار الحرب . فعجّل وجوب الصلاة مثلاً لا قضاء عليه . فإن قيل : ينبغي أن يجردوه ويلبسوه الإزار والرداء لأن النيابة ظهر أن معناها إيجاد الشرط في المنوب عنه كالتوضئة ، لكن الواقع أن ليس معنى الإحرام عنه ذلك ، بل أن يحرموا هم بطريق النيابة فيصير هو محرمًا بذلك الإحرام من غير أن يجردوه ، حتى إذا أفاق وجب عليه الأفعال والكف عن المحظورات من غير أن يحرم بنفسه . فالجواب التجريد والإلباس غير الخيط ليس وزان التوضئة التي هي الشرط ، إذ ليس ذلك الإحرام بل كف عن بعض المحظورات ، أعنى لبس الخيط ، وإنما الإحرام وصف شرعي هو صيرورته محرمًا عليه أشياء موجبا عليه المضى في أفعال مخصوصة . وآلة ثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالإحرام نية التزام نسك مع التلبية أو ما يقوم مقامها . ونياتهم إنما هي بذلك المعنى في الشرط ، فوجب كون الذي هو إليهم أن ينووا ويلبوا عنه فيصير هو بذلك محرمًا ، كما لو نوى هو ولبي ، وينتقل إحرامهم إليه حتى كان للرفيق أن يحرم عن نفسه مع ذلك . وإذا باشر محظور الإحرام لزمه جزاء واحد ، بخلاف القارن لأنه في إحرامين وهذا في إحرام واحد لا ينتقل ذلك الإحرام إلى المنوب عنه شرعاً . واعلم أنهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه إلى وقت أداء الأفعال ، هل يجب أن يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف أو لا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزيه ، فاختر طائفة الأول ، وعليه يمشى التقرير المذكور ، واختار آخرون الثاني وجعله في المبسوط الأصح وإنما ذلك أولى لامتنعين . وعلى هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستئابة في الإحرام الذي أقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة : أعنى الحج عن نفسه مما تجري فيه النيابة عند العجز كما في استئابة الذي زمن بعد القدرة وأدركه الموت فأوصى به ، غير أنه إن أفاق قبل الأفعال تبين أن عجزه كان في الإحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجري هو بنفسه على موجب ، فإن لم يفق تحقق عجزه عن الكل فأجروا هم على موجب ، غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الإحرام ، بخلاف النائب في الحج عن الميت ، ولأنه يتوقع إفاقة هذا في كل ساعة ، وحينئذ يجب الأداء بنفسه لعدم العجز فنقلنا الإحرام إليه ، لأننا لو لم نقل الإحرام إليه مع هذا الاحتمال لفاته الحج إذا أفاق في بعض الصور ، وهو أن يفبق

اختلف فيه . قال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني : كان يقول الجصاص : لا يجوز لإحرام غير الرفقاء ، ثم رجع وقال : الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لأن هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الإعانة ، وقد قال الله تعالى - وتعاونوا على البر والتقوى - والرفقاء وغيرهم في ذلك سواء . قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) المرأة في جميع مناسك الحج كالرجل لأن الخطاب بقوله تعالى - ولله على الناس حج البيت - يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل

بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقى الأفعال مع العجز عن تجديد الإحرام للأداء فى هذه السنة . وما جعل عقد الرفقة أو العلم بحاله دليل الإذن إلا كى لا يفوت مقصوده من هذا السفر ، بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشر للإحرام . وذكر فخر الإسلام : إذا أنعمى عليه بعد الإحرام فطيف به المناسك فإنه يجزىه عند أصحابنا جميعا لأنه هو الفاعل وقد سبقت النية منه . فهو كمن نوى الصلاة فى ابتدائها ثم أدّى الأفعال ساهيا لا يدرى ما يفعل أجزأه لسبق النية اهـ . ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف . بخلاف سائر أركان الصلاة ولم توجد منه هذه النية . والأولى فى التعليل أن جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا . فتجوز النيابة فى هذه الأفعال . ويشترط نيتهم الطواف إذا حملوه فيه كما تشترط نيته : إلا أن هذا يقتضى عدم تعيين حمله والشهود ، ولا أعلم تجويز ذلك عنهم . فى المتن . روى عيسى بن أبان عن محمد رحمه الله : رجل أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته ففضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم أفأق أجزأه ذلك عن حجة الإسلام . قال : وكذلك الرجل إذا قدم مكة وهو صحيح أو مريض إلا أنه يعقل فأنعمى عليه بعد ذلك فحمله أصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف أو بعضه أفأق وقد أنعمى عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما أجزأه عن طوافه . وفيه أيضا : لو أن رجلا مريضا لا يستطيع الطواف إلا محمولا وهو يعقل نام من غير عته فحمله أصحابه وهو نائم فطافوا به ، أو أمرهم أن يحملوه ويطوفوا به فلم يعقلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ . روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله أنهم إذا طافوا به من غير أن يأمرهم لا يجزىه ، ولو أمرهم ثم نام فحمله بعد ذلك وطافوا به أجزأه ، وكذلك إن دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به أجزأه . ولو قال لبعض من عنده : استأجر لى من يطوف بى ويحملنى ثم غلبته عيناه ونام ولم يمس الذى أمره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلا ثم استأجر قوما يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال : استحسنا إذا كان على فوره ذلك أنه يجوز . فأما إذا طال ذلك ونام قاتوه وحملوه وهو نائم لا يجزىه عن الطواف . ولكن الإحرام لازم بالأمر . قال : والقياس فى هذه الجملة أن لا يجزىه حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ بنوى الدخول فيه . لكننا استحسنا إذا حضر ذلك فنام وقد أمر أن يحمل فطاف به أنه يجزىه . وحاصل هذه الفروع الفرق بين النائم والمغمى عليه فى اشتراط صريح الإذن وعدمه ، ثم فى النائم قياس واستحسان . استأجر رجلا فحملوا امرأة فطافوا بها ونوا الطواف أجزأهم ولهم الأجرة وأجزأ المرأة . وإن نوى الحاملون طلب غريم لهم والحمول يعقل وقد نوى الطواف أجزأ الحمول دون الحاملين ، وإن كان مغمى عليه لم يجزه لانقضاء النية منه ومنهم . أما جواز الطواف فلأن المرأه حين أحرمت نوت الطواف ضمنا . وإنما تراعى النية وقت الإحرام لأنه وقت العقد على الأداء . وأما استحسان الأجر فلأن الإجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعا ، وإذا حملوها وطافوا فلا ينزوي الطواف بل طلب غريم لا يجزىها إذا كانت مغمى عليها لأنهم ما أتوا بالطواف وإنما أتوا بطلب الغريم والمتنقل إليها إنما هو فعلهم فلا

ما يفعل الرجل إلا أشياء ذكرها فى الكتاب : لا تكشف رأسها وتكشف وجهها ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل ولا تسعى بين الميلىن ، ولا تحلق ولكن تقصر ، وتلبس ما بدا لها من الخيط من القميص والدرع والخمار والخفين والقفازين ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع إلا أن تجد الموضع خاليا . ووجه جميع ذلك مذكور فى الكتاب .

لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام المرأة في وجهها» (ولو سدل على وجهها وجافته عنه جاز) هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها ، ولأنه بمنزلة الاستئصال بالحمل (ولا ترفع صوتها بالتلبية) لما فيه من الفتنة (ولا ترمل ولا تسعى بين الميلى) لأنه محل بستر العورة (ولا تحلق ولكن تقصر) لما روى «أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير» ولأن حلق الشعر في حقتها مثله كحلق اللحية في حق الرجل (وتلبس من الخيط ما بدا لها) لأن في لبس غير الخيط كشف العورة . قالوا : ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع ، لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال إلا أن تجد الموضع خاليا . قال (ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أجزأه صيد أو شيئاً من الأشياء وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم» ولأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة ، وإظهار الإجابة قد

يجزئها إلا إذا كانت مفيقة ونوت الطواف (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «إحرام المرأة في وجهها») تقدم في باب الإحرام ولا شك في ثبوته موقوفاً ، وحديث عائشة رضي الله عنها أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت : «كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات ، فإذا حاذونا سدل على وجهها شيئاً وتجافيه ، وقد جعلوا لذلك أعواداً كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب ، ودلت المسألة على أن المرأة منبهة عن إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة ، وكذا دل الحديث عليه (قوله وتلبس من الخيط ما بدا لها) كالدرع والقميص والخفين والقفازين ، لكن لا تلبس المورس والمزعر والمصفر (قوله أجزأه صيد) إما بأن يكون عليه جزء صيد في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزء صيد الحرم اشترى بقيمته هدياً (قوله وتوجه معها يريد الحج) أفاد أنه لا بد من ثلاثة : التقليد والتوجه معها ونية النسك . وما في شرح الطحاوي : لو قلد بدنة بغير نية الإحرام لا يصير محرماً ، ولو ساقها هدياً قاصداً إلى مكة صار محرماً بالسوق نوى الإحرام أو لم ينو مخالف لما في عامة الكتب فلا يعول عليه . وما في الإيضاح من قوله السنة أن يقدم التلبية على التقليد لأنه إذا قلدتها فربما تسير فيصير شارعاً في الإحرام والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما إذا كان المقلد ناوياً (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة» الخ) غريب مرفوعاً ، ووقفه ابن أبي شيبه في مصنفه على ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قال : حدثنا ابن نمير ، حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال : من قلد فقد أحرم . حدثنا وكيع

وقوله (ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أو جزء صيد) يعني صيداً قتله في إحرام ماض (أو شيئاً من الأشياء) كبدنة المتعة أو القران (وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم») وهذا بناء على ما ذكرنا أن الإحرام عندنا لا ينعقد بمجرد النية ، بل لا بد من انضمام شيء آخر إليها كتكبيرة الافتتاح في الصلاة ، وتقليد البدنة والتوجه معها إلى الحج يقوم مقام التلبية (ولأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة دعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة) قيل قوله وإظهار الإجابة معطوف على اسم إن إن قرئ منصوباً ، وعلى محله إن قرئ مرفوعاً ، فهو دليل آخر على كون السوق في معنى التلبية . وأقول : هو من تمام الأول . وتقريره : المقصود من التلبية إظهار الإجابة ، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون

(قوله معطوف على اسم إن) أقول : يعني في قوله لأنه لا يفعله

يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال الذية بفعل وهو من خصائص الإحرام. وصفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة أولحاء شجرة (فإن قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصير محرما) لما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت : « كنت أقتل قلائد هدى رسول الله عليه الصلاة والسلام فبعث بها وأقام في أهله حلالا » (فإن توجه بعد ذلك لم يصير محرما حتى ياحقها) لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد

عن سفیان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال : من قلده أو جلل أو أشعر فقد أحرم . ثم أخرج عن سعيد بن جبیر أنه رأى رجلا قلده فقال : أما هذا فقد أحرم . وورد معناه مرفوعا أخرجه عبد الرزاق ، ومن طريقه البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة أنه سمع ابني جابر يحدثان عن أبيهما جابر بن عبد الله قال « بينما النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه رضي الله عنهم إذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال : واعلمتهم يقلدون هدي اليوم فنسيت » وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار قال : وجابر بن عبد الله ثلاثة أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل ، والله أعلم من هما من الثلاثة . وأخرجه الطحاوي أيضا عن عبد الرحمن بن عطاء ، وضعف ابن عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ووافقه ابن القطان . وروى الطبراني : حدثنا محمد بن علي الصائغ المكي ، حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد ، حدثني أبي عن يونس عن ابن شهاب ، أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرظي : أن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري رضي الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل أحد شقي رأسه ، فقام غلامه فقلده هديه ، فنظر إليه قيس فأهل وحل شق رأسه الذي رجله ولم يرجل الشق الآخر . وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بأن قيس بن سعد الأنصاري وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل اه (قوله أو لحاء شجرة) هو بالماء قشرها ، والمعنى بالتقليد إفادة أنه عن قريب يصير جلدا كهذا اللحاء والنعل في اليبوسة لإراقة دمه ، وكان في الأصل يفعل ذلك كي لاتهاج عن الورود والكلال وترد إذا ضلعت للعلم بأنها هدى (قوله لما روى عن عائشة رضي الله عنها) أخرج الستة عنها « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدى فأنا فتلت قلائدها بيدي من عهن كان عندنا ثم أصبح فينا حلالا يأتي ما يأتي الرجل من أهله » وفي لفظ « لقد رأيتني أقتل القلائد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث به ثم يقيم فينا حلالا » وأخرجا واللفظ للبخاري عن مسروق « أنه أتت عائشة رضي الله عنها فقال لها : يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدى إلى الكعبة ويجلس في المصر فيوصي أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس . قال : فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت : لقد كنت أقتل قلائد هدى رسول الله

بالقول . ألا ترى أن من قال بافلان فجابته تارة تكون بلبك وتارة بالحضور والامثال بين يديه (فيصير به) أي بالسوق (محرما لاتصال الذية بفعل هو من خصائص الإحرام) فحصل الإجابة لبي أو لم يلب ، وإنما قال بدنة لأن الغنم لاتقلد ، وهذا لأن التقليد لثلاث يمنع من الماء والعلف إذا علم أنه هدى ، وهذا فيما يغيب عن صاحبه كالإبل والبقر والغنم ليس كذلك ، فإنه إذا لم يكن معه صاحبه يضيع . وقوله (فإن قلدها وبعث بها) ظاهر وكانت الصحابة مختلفين في هذه المسألة على ثلاثة أقوال : فمنهم من قال إذا قلدها صار محرما ، ومنهم من قال إذا توجه في أثرها صار محرما . ومنهم من قال إذا أدركها وساقها صار محرما ، فأخذنا بالمتيقن وقلنا إذا أدركها وساقها

(قوله وقلنا إذا أدركها) أقول : على رواية المبسوط ، والأولى أن يقول : أو أدركها ، وفيه شيء .

منه إلا مجرد النية ، وبمجرد النية لا يصير محرماً ، فإذا أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرماً كما لو ساقها في الابتداء . قال (إلا في بدنة المتعة فإنه محرم حين توجه) معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان . وجه القياس فيه ما ذكرنا . ووجه الاستحسان أن هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لأنه مختص بمكة ، ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين ، وغيره قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه ، وفي غيره توقف على حقيقة الفعل (فإن جلال بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن

صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه إلى الكعبة ، فما يحرم عليه ما أحل للرجل من أهله حتى يرجع الناس » اهـ . وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج ، فقالت عائشة : رضي الله عنها : ليس كما قال ، أنا فتلث قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها ثم بعث بها مع أبي فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شيء أحله الله له حتى نحر الهدى » وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحا فيجب الحكم بغلطه . والحاصل أنه قد ثبت أن التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الإحرام . وأما ما تقدم من الآثار مطلقة في إثبات الإحرام فبقيدها بها حملها على ما إذا كان متوجها جميعا بين الأدلة وشرطنا النية مع ذلك لأنه لا عبادة إلا بالنية بالنص فكل شيء روى من التقليد مع عدم الإحرام ، فما كان محله إلا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شيء منها . وما في فتاوى قاضيخان : لو لبى ولم ينو لا يصير محرما في الرواية الظاهرة مشعر بأن هناك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية ، وما أظنه إلا نظر إلى بعض الإطلاقات ، ويجب في مثلها الحمل على إرادة الصحيح وأن لا يجعل رواية (قوله فإذا أدركها وساقها أو أدركها) رد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه . شرط في المبسوط السوق مع اللحق ، ولم يشترطه في الجامع الصغير . وقال في الأصل : ويسوقه ويتوجه معه وهو أمر اتفاقي ، فلو أدرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل (قوله إلا في هدى المتعة) استثناء من قوله لم يصير محرما حتى يلحقها

صار محرما لاتفاق الصحابة في هذه الحالة . وقوله (فإذا أدركها وساقها أو أدركها) رد بين السوق وعدمه لأن الرواية قد اختلفت فيه . شرط في المبسوط السوق مع اللحق ولم يشترط السوق بعد اللحق في الجامع الصغير . والمصنف جمع بين الروايتين . وقوله (فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام) أما إذا ساق الهدى فظاهر وأما إذا أدرك ولم يسق وساق غيره فلا أن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل . وقوله (إلا في بدنة المتعة) استثناء من قوله لم يصير محرما حتى يلحقها . قال في النهاية : ههنا قيد لا بد من ذكره وهو أنه في بدنة المتعة إنما يصير محرما بالتقليد والتوجه إذا حصل في أشهر الحج ، فإن حصل في غير أشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدى ويسر معه . هكذا في الرقيات لأن تقليد هدى المتعة في غير أشهر الحج لا يعتد به لأنه فعل من أفعال المتعة ، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا ، وفي هدى التطوع ما لم يدرك ويسر معه لا يصير محرما ، كذا في الجامع الصغير لقاضيخان . وقوله (وجه القياس ما ذكرناه) يريد به قوله لم يوجد منه إلا مجرد النية الخ . ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب . وقوله (على الابتداء) احتراز عما وجب جزاء . وقوله (لأنه مختص بمكة) دليل كونه نسكا . وقوله (ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين) بيان اختصاصه بمكة لأن الجمع بين النسكين لا يكون إلا بمكة فكان هدى المتعة مختصا بمكة (وغيره قد يجب بالجناية) بأن أصاب صيدا قبل وصوله إلى مكة . وقوله (فإن جلل بدنة أو أشعرها) التجليل : لباس الجلل ، وإشعار البدنة : إعلامها بشيء أهمها هدى ، من الشعار : وهو

محرمًا) لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج . والإشعار مكروه عند أبي حنيفة . رحمه الله تعالى فلا يكون من النسك في شيء . وعندهما إن كان حسنًا فقد يفعل للمعالجة ، بخلاف التقليد لأنه يختص بالهدى ، وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضًا . قال (والبدن من الإبل والبقر) وقال الشافعي رحمه الله : من الإبل خاصة لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الجمعة « فالمتعجل منهم كالمهدي بدنة » والذي يليه كالمهدي بقرة » فصل بينهما . ولنا أن البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة ، وقد اشتركا في هذا المعنى . ولهذا يجزى كل واحد منهما عن سبعة . والصحيح من الرواية في الحديث « كالمهدي جزورا » والله تعالى أعلم .

يعنى حين خرج على إثرها وإن لم يدركها استحسانا . وهنا قيد لا بد منه وهو أنه إنما يصير محرمًا في هدى المتعة بالتقليد ، والتوجه إذا حصل في أشهر الحج ، فإن حصل في غيرها لا يصير محرمًا ما لم يدركها ويسر معها . كذا في الرقيات ، وذلك لأن تقليد هدى المتعة قبل أشهر الحج لاعتباره به لأنه من أفعال المتعة ، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعًا . وفي هدى التطوع ما لم يدركه ويسر معه لا يصير محرمًا . وذكر أبو اليسر : دم القران يجب أن يكون كالمتعة ، وجه القياس ظاهر . وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدى المتعة بالحج . فالتوجه إليه توجه إلى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويبقى بسبب سوقه الإحرام ، فلما ظهر أثره في الإحرام بقاء أظهرنا له في ابتدائه نوع اختصاص . وهو أن بالتوجه إليه مع قصد الإحرام يصير محرمًا . بخلاف غيره لأنه قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة ويدبح قبل مكة ولم يظهر له أثر شرعا في الإحرام أصلا (قوله وقال الشافعي الخ) هذا خلاف في مفهوم لفظ البدنة إما في أنه هل هو في اللغة كذلك أو لا فقلنا نعم ونقلنا كلام أهل اللغة فيه . قال الخليل : البدنة ناقة أو بقرة تهدي إلى مكة . قال النووي : هو قول أكثر أهل اللغة . وقال الجوهري : البدنة ناقة أو بقرة . وإما في أنه في اللغة كذلك اتفاقا ، ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة ؟ لم ينقل عنه أو لا فقلنا نعم ، وقال الشافعي : لا . فإذا طالب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور ، وعنده لا يخرج إلا بالجزور . له قوله عليه الصلاة والسلام « من اغتسل يوم الجمعة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة . ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة » الحديث متفق عليه . فقول المصنف والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا غير صحيح ، بل هي أصح لأنها متفق عليها ، ورواية الجزور في مسلم فقط ولفظه أنه عليه الصلاة والسلام قال « على كل باب من أبواب المسجد ملك يكتب الأول فالأول مثل الجزور » ثم صغر إلى مثل البيضة » الحديث . بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لا يبنى الدخول باسم عام ، وغاية ما يلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الأعم في الأول وهو البدنة خصوص بعض ما يصلح له وهو الجزور ، لا كل ما يصدق عليه بقريئة إعطاء البقرة لمن راح في الساعة الثانية في مقام إظهار التفاوت في الأجر للتفاوت في المسارعة . وهذا لا يستلزم أنه في الشرع خصوص الجزور إلا ظاهرا بناء على عدم إرادة الأخص بخصوصه بالأعم لكن يلزمه النقل . والحكم باستعمال لفظ في خصوص بعض ما صدقته مع الحكم ببقاء ما استقر

العلامة ، وكلامه واضح . وقوله (والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا) يعنى في موضع البدنة : ولئن ثبتت تلك الرواية التي رواها . قلنا : التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجندية ، وكذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى - من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال -

(باب القرآن)

(القرآن أفضل من التمتع والإفراد)

له على حاله أسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالات من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولزوم أحدهما مع أنه قد ثبت من لسان أهل العرف الذي يدعى نقله إليه خلافة في حديث جابر « كنا ننحدر البدنة عن سبعة ، فقيل : والبقرة ؟ فقال : وهل هي إلا من البدن » ذكره مسلم في صحيحه .

[فرع] اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين إن كان يأمر البقية وساروا معها . ويستحب التجليل والتصدق بالجلل لأنه أعمل في الكرامة ، وهذا يراه عليه الصلاة والسلام كانت مجللة مقلدة . وقال لعلي رضي الله عنه « تصدق بجلالها وخطامها » والتقليد أحب من التجليل لأن له ذكرا في القرآن ، إلا في الشاة فإنه ليس بسنة على ما ذكره المصنف رحمه الله .

(باب القرآن)

المحرم إن أفرد الإحرام بالحج ففرد بالحج ، وإن أفرد بالعمرة فيما في أشهر الحج أو قبلها إلا أنه أوقع أكثر أشواط طوافها فيها أولا . الثاني مفرد بالعمرة ، والأول أيضا كذلك إن لم يحج من عامه ، أو حج وألم بأهله بينهما الإماما صحيحا ، وإن حج ولم يأم بأهله بينهما الإماما صحيحا فتمتع ، وسيأتي معنى الإمام الصحيح إن شاء الله تعالى . وإن لم يفرد الإحرام لواحد منهما بل أحرم بهما معا ، أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف للعمرة أربعة أشواط فقارن بلا إساءة ، وإن أدخل إحرام العمرة على إحرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا فقارن مسيء ، لأن القارن من ينسج الحج على العمرة في الأفعال فينبغي أن يبينه أيضا في الإحرام أو يوجدهما معا ، فإذا خالف أساء وصح لم تكن من أن يبنى الأفعال إذا لم يطوف شوطا ، فإن لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض . العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لأنه عجز عن الترتيب ، وهذا بناء على ما تقدم من أنه لا طواف قدوم للعمرة . هذا كلامهم في القارن ، ومقتضاه أن لا يعتبر في القرآن إيقاع العمرة في أشهر الحج . ويشكل عليه ما عن محمد : لو طاف في رمضان لعمراته فهو قارن ، ولكن لا دم عليه إن لم يطوف لعمراته في أشهر الحج ، وسيأتيك تحقيق المقام إن شاء الله تعالى في باب التمتع (قوله القرآن أفضل الخ) المراد بالإفراد في الخلافية أن يأتي بكل منهما مفردا خلافا

(باب القرآن)

لما فرغ من ذكر المفرد شرع في بيان المركب وهو القرآن والتمتع ، إلا أن القرآن أفضل من التمتع فقدّمه في الذكر . .

اعلم أن المحرم على أربعة أنواع : مفرد بالحج وقد ذكرناه ، ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة بقلبه ويقول :

(باب القرآن)

(قال المصنف : القرآن أفضل من التمتع والإفراد) أقول : ثم المراد بالإفراد يحتاج فيه إلى البيان ، هل هو إفراد الحجة أو العمرة أو إفراد كل واحد منهما بإحرام ؟ قال في النهاية : المراد الثالث دون الأولين استدلالا بمواضع الاحتجاج ، فإنه قال من جهة الشافعي رحمه الله : لأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والخلق ، وهذا لا يكون إلا بإحرام لكل واحد منهما ، وكذا روى عن محمد رحمه الله أنه قال : حجة

وقال الشافعي رحمه الله : الأفراد

لما روى عن محمد بن قولة : حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران ، أجمع الاقتصار على إحداهما فلا إشكال أن القران أفضل بلا خلاف . وحقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان في حجته قارنا أو مفردا أو متمتعا ، فالذى يهمنى النظر في ذلك ، ولنقدم عليه استدلال المصنف لنوفى بتقرير الكتاب ثم نرجع إلى تحرير النظر في ذلك . استدلل للخصوم بقوله عليه الصلاة والسلام «القران رخصة» ولا يعرف هذا الحديث . وللمذهب بقوله صلى الله عليه وسلم «يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا» رواه الطحاوى بسنده ، وسند كره عند تحقيق الحق إن شاء الله . ونقول : اختلف الأمة في إحرامه عليه الصلاة والسلام . فذهب قائلون إلى أنه أحرم مفردا ولم يعتمر في سفرته تلك ، وآخرون إلى أنه أفرد واعتمر فيها من التمتع . وآخرون إلى أنه تمتع ولم يحل لأبى ساق الهدى ، وآخرون إلى أنه تمتع وحل ، وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجته وعمرة ، وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا . وجه الأول ما في الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها قالت «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ، ففنا من أهل بعمره ومنا من أهل بحجة ، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة» فهذا التقسيم يفيد أن من أهل بالحج لم يضم إليه غيره . ولمسلم عنها «أنه عليه الصلاة والسلام أهل بالحج مفردا» . وللبخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما «أنه صلى الله عليه وسلم أهل بالحج وحده» وفي سنن ابن ماجه عن جابر رضى الله عنه «أنه صلى الله عليه وسلم أفرد الحج» وللبخارى عن عروة بن الزبير قال «حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتني عائشة أنه أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمرة ، ثم عمر مثل ذلك ، ثم حج عثمان فرأيت أنه أول شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت . ثم حج أبو بكر فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمرة ، ثم معاوية وعبد الله بن عمر ، ثم حججت مع أبى الزبير بن العوام وكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمرة ، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك ، ثم لم تكن عمرة ، ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ،

لبيك بعمره ثم يأتى بأفعاله ، وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام فينويهما ويقول : لبك بحجة وعمرة ويأتى بأفعال العمرة ثم بأفعال الحج من غير تحلل بينهما ، ومتنع وهو من يأتى بأفعال العمرة في أشهر الحج أو بأكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير أن يلزم بأهله لما صححنا . والقران أفضل من هذه الأقسام عندنا (وقال الشافعي : الأفراد) أى أفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة

كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران ، فعلم بذلك أن الاختلاف الواقع فيه إنما هو في أن الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد أفضل أو الجمع بينهما أفضل . وأما كون القران أفضل من الحج وحده لما لا خلاف فيه ، لأن في القران الحج وزيادة ، وجعل نظير هذا الاختلاف اختلافهم في أن يصل أربع ركعات بتحرمة واحدة أفضل م بتحرمتين أفضل ، ولم ينقل فيه شيئا وإنما قاله حزرا واستدللا بمواضع الاحتجاج . وإلحاقهم أن القران أفضل من الأفراد يرده لأن ظاهره يراد به الأفراد بالحج . وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي أو كلهم كانوا منه لأن محمدا لم يبين أن قولها خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه . أقول : قوله لأن محمدا لم يبين أنه ليس بسديد لأن محمدا بينه بقوله عندى ، ثم قوله لكان محمد مع الشافعي يمكن أن يحاج عنه بأن يقال : يجوز أن يكون معه على هذه الرواية (قوله وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام) أقول : أو يدخل إحرام الحج على إحرام العمرة (قوله أى أفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة) أقول : وفيه بحث . بل المراد أفراد الحج .

أفضل . وقال مالك رحمه الله : التمتع أفضل من القرآن لأن له ذكرا في القرآن ولا ذكر للقرآن فيه . وللشافعي قوله

ثم لم ينقضها بعمره ولا أحد ممن مضى ، ما كانوا يبدؤون بشيء حين يضعون أقدامهم أول من الطواف ثم لا يحلون وقد رأيت أمي وخالي حين تقدمان لا تبدآن بشيء أول من البيت تطوفان به ثم لا تحلان . فهذه كلها تدل على أنه أفرد ، ولم ينقل أحد مع كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده ، فلا يجوز الحكم بأنه فعله ، ومن ادعاه فإنما اعتمد على ما رأى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمادهم بعد الحج من التمتع فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه ، وقد تم بهذا مذهب الأفراد . وجه القائلين أنه كان متمتعا ما في الصحيحين عن ابن عمر « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهدى فساق معه الهدى من ذي الحليفة ، فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدي فلا يحل من شيء حرم منه حتى يقضى حجه ، ومن لم يكن أهدي فليطف بالبيت وبالصفاء والمروة وليحلل ثم يهل بالحج وليهد ، ولم يحل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه » وعن عائشة « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » بمثل حديث ابن عمر متفق عليه . وعن عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » رواه مسلم والبخاري بمعناه . وفي رواية لمسلم والنسائي : أن أبا موسى كان يفتي بالتمتع ، فقال له عمر : قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ، ولكني كرهت أن يظنوا معرّسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم فهذا اتفاق منهما على أنه عليه الصلاة والسلام كان متمتعا . وقد علمت من هذا أن الذين رويوا عنه الأفراد عائشة وابن عمر رويوا عنه أنه كان متمتعا . وأما رواية عروة بن الزبير فقوله في الكل ثم لم تكن عمرة ، يعني ثم لم يكن إحرام الحج يفعل به عمرة بنفسه ، فإنما هو دليل ترك الناس فسح الحج إلى العمرة لما علموا من دليل منعه مما أسلفناه في كتاب الحج ، والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمره الخ . ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بأنه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب . وأما ما استدلل به القائلون بأنه أحل من حديث معاوية « قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص » قالوا : ومعاوية أسلم بعد الفتح والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن محرما في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن إحرام العمرة لما زاده أبو داود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج إنما يكون في منى . فدفعه بأن الأحاديث الدالة على عدم إحلاله جاءت مجيئا متظافرا يقرب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر السابق ، وما تقدم في الفسخ من الأحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير ، وسيأتي شيء منها في أدلة القرآن . ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدما على حديث معاوية ، فكيف والحال ما أعلمناك فلزم في حديث معاوية الشذوذ عن الجم الغفير ، فلما هو خطأ ، أو محمول على عمرة الجعرانة ، فإنه كان قد أسلم إذ ذاك ، وهي عمرة خفيت على بعض الناس ، لأنها كانت ليلا على ما في الترمذي والنسائي « أنه عليه الصلاة والسلام خرج من الجعرانة ليلا معتمرا فدخل مكة ليلا ، فقضى عمرته ثم خرج من ليلته » الحديث . قال : فمن أجل ذلك خفيت على الناس ، وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله « في أيام العشر » بالخطأ ، ولو كانت بسند صحيح ، إما لنسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه . ونحن نقول - وبالله التوفيق - لاشك أن ترجيح رواية تمتعه لتعارض الرواية عن روى عنه الأفراد . وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الأفراد ، ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة

(أفضل ، وقال مالك : التمتع أفضل من القرآن لأن له ذكرا في القرآن) قال الله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - (ولا ذكر للقرآن فيه) وللشافعي حديث عائشة : « إنما أجرك على قدر نصيبك » وإنما القرآن رخصة والأفراد عزيمة

عليه الصلاة والسلام « القرآن رخصة » ولأن في الأفراد زيادة التلبية والسفر والحلق .

أعم من القرآن كما ذكره غير واحد ، وإذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقرآن في الاصطلاح الحادث وهو مدعانا ، وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح ، فعلينا أن ننظر أولا في أنه أعم في عرف الصحابة أولا ، وثانيا في ترجيح أى الفردين بالدليل ، والأول يبين في ضمن الترجيح وثم دلالات أخر على الترجيح مجردة عن بيان عمومهما عرفا . أما الأول فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال : اجتمع على عثمان بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة ، فقال علي : ما تريد إلى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه ؟ فقال عثمان : دعنا منك ، فقال علي : إني لا أستطيع أن أدعك ، فلما رأى علي ذلك أهل بهما جميعا . هذا لفظ مسلم . ولفظ البخاري : اختلف علي و عثمان بعسفان في المتعة فقال علي ما تريد إلا أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك علي أهل بهما جميعا فهذا يبين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مهلا بهما ، وسيأتيك عن علي التصريح به ، ويفيد أيضا أن الجمع بينهما تمتع : فإن عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علي إظهار مخالفته تقريراً لما فعله عليه الصلاة والسلام ، وأنه لم ينسخ فقرة . وإنما تكون مخالفة إذا كانت المتعة التي ينهى عنها عثمان هي القرآن فدل على الأمرين اللذين عيناها وتضمن اتفاق علي و عثمان على أن القرآن من مسمى التمتع ، وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر : « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذي نسميه قرانا » لو لم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ ، فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه ، وهو ما في صحيح مسلم عن ابن عمر « أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا ، ثم قال : هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم » فظهر أن مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقرآن ، وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد ، وهو ما في صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لمطرف : أحدثك حديثا عسى الله أن ينفعك به « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم يمه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن يحرمه » وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عائشة : تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى آخر ما تقدم ، لو لم يوجد عنها ما يخالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر فيه ، وهو ما في سنن أبي داود عن النخعي : حدثنا زهير بن معاوية ، حدثنا أبو إسحاق عن مجاهد ، سئل ابن عمر رضي الله عنهما : كم أعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : مرتين ، فقالت عائشة رضي الله عنها : لقد علم ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته . وكذا ما في مسلم من أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة : يعني بقسميها ، وقول عمر رضي الله عنه له : قد علمت أنه صلى الله عليه وسلم فعله وأصحابه : أى فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه الصلاة والسلام فعل النوع المسمى بالقرآن وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا بواسطة فسخ الحج إلى عمرة . ويدل على اعتراف عمر به عنه صلى الله عليه وسلم ما في البخاري عن عمر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول « أتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال طبل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة » ولا بد له من امثال ما أمر به في منامه الذي هو وحى . ومما في أبي داود والنسائي عن منصور وابن ماجه عن الأعمش كلاهما عن أبي وائل عن الصبي بن معبد التغلبي

والأخذ بالعزيمة أولى (ولأن في الأفراد زيادة الإحرام والسفر والحلق) فإن القارن يؤدى النسكين بسفر واحد

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « يا آل محمد أهلوا بحجة وعمره معا »

قال : أهملت بهما معا ، فقال عمر : هديت لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم . وروى من طرق أخرى وصححه الدارقطني قال : وأصححه إسناده حديث منصور والأعمش عن أبي وائل عن الصبي عن عمر . وأما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن أنس قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بالحج والعمرة جميعا ، قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لي بالحج وحده ، فلقيت أنسا فحدثته بقول ابن عمر فقال أنس رضي الله عنه : ماتعدونا إلا صبيانا ، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لبيك حجاً وعمره » وقول ابن الجوزي إن أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط ، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين ، وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين ، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر ، وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة . ثم إن رواية ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام الأفراد معارضة بروايته عنه التمتع كما أسمعناك وعلمت أن مراده بالتمتع القرآن كما حققته ، وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه آنفاً ، ولم يختلف على أنس أحد من الرواة في أنه عليه الصلاة والسلام كان قارناً ، قالوا : اتفق عن أنس ستة عشر راوياً أنه عليه الصلاة والسلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان خادمه لا يفارقه ، حتى إن في بعض طرقه « كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول : لبيك بحجة وعمره معا » وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحيد ويحيى بن أبي إسحاق أنهم سمعوا أنسا يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بهما لبيك عمرة وحجاً » وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن أنس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لبيك بحجة وعمره معا » وروى النسائي من حديث أبي أسامة عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر » وروى البزار من حديث زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن أنس مثله . وذكر وكيع : حدثنا مصعب بن سليم قال : سمعت أنسا مثله قال : وحدثنا ثابت البناني عن أنس مثله . وفي صحيح البخاري عن قتادة عن أنس « اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر » فذكرها وقال « عمرة مع حجة » وذكر عبد الرزاق : حدثنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة وحيد بن هلال عن أنس مثله ، فهو لاء جماعة ممن ذكرنا فلم يبق شبهة من جهة النظر في تقديم القرآن . وفي أبي داود عن البراء بن عازب قال « كنت مع علي رضي الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على العيم » الحديث ، إلى أن قال فيه : « قال : فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، يعني علياً فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت : أهملت بإهلال النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : فإني سقت الهدى وقرنت » وذكر الحديث . وروى الإمام أحمد من حديث سراقه بإسناد كله ثقات قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » قال : وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع . وروى النسائي عن مروان بن الحكم : كنت جالسا عند عثمان فسمع علياً يأتي بحج وعمره فقال : ألم تكن

ويأتي لهما تلبية واحدة ويحلق مرة واحدة ، والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال والأخذ بصفة الكمال أولى (ولنا) ما روى الطحاوي في شرحه للأثر أنه صلى الله عليه وسلم قال (« يا آل محمد أهلوا بحجة وعمره معا ») ولأن

ولأن فيه جمعا بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل. والتلبية غير محصورة

تنتهى عن هذا ؟ فقال : بلى ، ولكننى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعا فلم أدع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقولك ، وهذا ما وعدناك من الصريح عن علي رضي الله عنه . وروى أحمد من حديث أبي طلحة الأنصاري « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الحج والعمرة » ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج ابن أرتاة ، وفيه مقال ، ولا ينزل حديثه عن الحسن مالم يخالف أو ينفرد . قال سفيان الثوري : ما بقي على وجه الأرض أحد أعرف بما يخرج من رأسه منه وعيب عليه التذليل وقال : من سلم منه . وقال أحمد : كان من الحفاظ . وقال ابن معين ، ليس بالقوى وهو صدوق يدلّس . وقال أبو حاتم : إذا قال حدثنا فهو صالح لا يرتاب في حفظه ، وهذه العبارات لا توجب طرح حديثه . وروى أحمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة » وروى البزار بإسناد صحيح إلى ابن أبي أوفى قال : إنما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لأنه علم أن لا يجمع بعد عامه ذلك . وروى أحمد من حديث جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا » وروى أيضا من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « أهلوا يا آل محمد بعمره في حج » وهو الحديث الذى ذكره المصنف في الكتاب . وفي الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة « قالت : قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك ؟ قال : إني قلدت هدي » الحديث ، وهذا يدل على أنه كان في عمرة يمنعه منها التحلل قبل تمام أعمال الحج ، ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي إلا للقران فهذا وجه إلزامي ، فإن سوق الهدى عندهما لا يمنع المتمتع عن التحلل ، والاستقصاء واسع ، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى . هذا وما يمكن الجمع به بين روايات الأفراد والتمتع أن يكون سبب روايات الأفراد سماع من رواه تليته عليه الصلاة والسلام بالحج وحده ، وأنت تعلم أنه لا مانع من أفراد ذكر نسلك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلا وجمعه أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تليته عليه الصلاة والسلام أكانت دبر الصلاة أو استواء ناقته أو حين علا على البيداء على ما قدمناه في أوائل باب الإحرام . هذا وأما أنه حين قرن طاف طوافين وسعى سبعين فسيأتى الكلام فيه ، ولنرجع إلى تقرير الترجيحات المعنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله ولأنه) أى القران (جمع بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل) وأنت تعلم أن الجمع بين النسكين في الأداء متعذر ، بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة ، وإنما الجمع بينهما حقيقة في الإحرام وليس هو من الأركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه . وأيضا علمت أن موضع الخلاف ما إذا أتى بالحج والعمرة ، لكن أفرد كلا منهما في سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين إحراميهما أفضل ، فلا علاقة التشبيه تكون على تقدير أن الإنسان إذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما آخر بلا صوم أو حرس ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة أفضل ، وهذا ليس بضروري فيحتاج إلى البيان ولا يكون إلا بسمع لأن تقدير الأثوبة والأفضلية لا يكون إلا به (قوله والتلبية الخ) دفع لترجيح الأفراد بزيادة التلبية والسفر والحلق ، فقال (التلبية غير محصورة) يعنى لا يلزم زيادتها في الأفراد على القران لأنها غير محصورة ،

في القران جمعا بين العبادتين) وذلك أفضل كما إذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة في سبيل الله لحماية الغزاة بالليل والصلاة فيه . وقوله (والتلبية غير محصورة) جواب عن قوله ولأن فيه زيادة التلبية . وتقديره أن المفرد كما

والسفر غير مقصود ، والحلق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر . والمقصد بما روى نبي قول أهل الجاهلية إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور . وللقرآن ذكر في القرآن لأن المراد من قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل . ثم فيه تعجيل الإحرام واستدامة إحرامهما من الميقات إلى أن

ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من أفرد كما يجوز قلبه (والسفر غير مقصود) إلا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وإن كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد أن يعتبر نفس النسك الذي هو أقل سفرا أفضل من الأكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبارها الشارع ، فإن ظهرنا عليها وإلا حكمنا بالأفضلية تعبدا ، وقد علمنا الأفضلية بالعلم بأنه قرن لظهور أنه لم يكن ليعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التي لم تقع له في عمره إلا مرة واحدة إلا على أكمل وجه فيها (والحلق خروج عن العبادة) فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة أفضلية مالم يتكرر فيه كما قلنا فيما قبله (والمقصد بما روى) أي بالرخصة فيما روى القرآن رخصة أبو صبح (نبي قول أهل الجاهلية : العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور) فكان تجويز الشرع إياها في أشهر الحج حتى لا يحتاج إلى وقت آخر البتة رخصة إسقاط فكان أفضل ، فإن رخصة الإسقاط هي العزيمة في هذه الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه . وأقل ما في الباب أن يكون أفضل لأن في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب إظهاره ورفض المطلوب رفضه . وهو أقوى في الإذعان والقبول من مجرد اعتقاد حقيقته وعدم فعله ، وهذا من الخصوصيات ، وكثير في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله إذا تتبع ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (قوله وللقرآن ذكر في القرآن) جواب عن قول مالك للتمتع ذكر في القرآن ولا ذكر للقرآن فيه فقال بل فيه وهو

يكرر التلبية مرة بعد أخرى ، فكذلك القارن فيجوز أن تقع تلبية القارن أكثر من تلبية المفرد . وقوله (والسفر غير مقصود) جواب عن قوله والسفر . ووجهه أن المقصود هو الحج والسفر وسيلة إليه فلا يوجب عدمه نقصا في الحج ، وذلك لأنه يتقدم على الإحرام فعلمه لا يوجب نقصا فيه . وقوله (والحلق خروج عن العبادة) يعني فلا يؤثر فيها ليرجح به . وقوله (والمقصد بما روى) يعني قوله عليه الصلاة والسلام « القرآن رخصة » (نبي قول أهل الجاهلية : إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور) أي من أسوأ السيئات ، وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لأن القرآن عزيمة ، وإنما المراد به التوسعة وذلك لأن أشهر الحج قبل الإسلام كانت للحج ، فأدخل الله تعالى العمرة في أشهر الحج إسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء ، فكان اجتماعهما في وقت واحد توسعة على الناس فسماه رخصة . ويجوز أن يراد بها المصطلح ويكون رخصة إسقاط كسقط الصلاة في السفر ، والرخصة في مثله عزيمة عندنا . وقوله (وللقرآن ذكر في القرآن) جواب عن قول مالك (لأن المراد بقوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل) يعني في فصل المواقيت . وقوله (ثم فيه) أي في القرآن شروع في الترجيح بعد تمام الجواب . فإن قيل : المأمور بالحج إذا قرن يصير مخالفا ، ولو كان القرآن أفضل لما كان مخالفا ، لأنه

(قوله ويكون رخصة إسقاط الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لو حمل على رخصة الإسقاط لزم أن لا يثاب المفرد ، إذ لا تبقى العزيمة مشروعة إذا كانت الرخصة للإسقاط كما فيما ذكره من قصر الصلاة فليتأمل ، فإن لك أن تقول : نعم لم تبقى مشروعة في حق القارن كالصالحين في السلم ، وتفصيله في الأصول (قوله شروع في الترجيح) أقول : أي ترجيح القرآن على التمتع (قوله بعد تمام الجواب) أقول : أي الجواب عن مالك (قوله فإن قيل المأمور بالحج الخ) أقول : معارضة لدليل أفضلية القرآن .

يفرغ منهما ، ولا كذلك التمتع فكان القرآن أولى منه . وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله بناء على أن القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين ، وعنده طوافا واحدا وسعيًا واحدًا . قال (وصفة القارن أن يهلّ بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلاة : اللهم إني أريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني) لأن القارن هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء إذا جمعت بينهما . وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط لأن الجمع قد تحقق إذ الأكثر منها قائم ، ومتى عزم على أدائها يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج فيه ولذلك يقول : لبيك بعمرة وحجة معا لأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها . وإن أخر ذلك في الدعاء والتلبية لا بأس به لأن الواو للجمع . ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما في التلبية أجزاء اعتبارًا بالصلاة (فإذا دخل مكة ابتداء فطاف بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاث الأول منها . ويسعى بعدها بين الصفا والمروة ، وهذا أفعال العمرة . ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة أشواط ويسعى بعده كما بينا في المفرد) ويقدم أفعال العمرة لقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - والقران في معنى التمتع . ولا

قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - على ما روينا من قول ابن مسعود رضي الله عنه : إتمامها أن تحرم بهما من دويرة أهلك ، وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القرآن لأنه نوع منه فذكره ذكر كل من أنواعه ضمنا ، وقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - على هذا معناه من ترفق بالعمرة في وقت الحج ترفقا غاية الحج . وسواء تمتعا لما قلنا إنها كانت ممنوعة عند الجاهلية في أشهر الحج تعظيما للحج بأن لا يشرك معه في وقته شيء ، فلما أباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيرا لما فيه من إسقاط مؤنة سفر آخر أو صبر إلى أن ينقضي وقت الحج فكان الآتي به متمتعا بنعمة الترفق بهما في وقت أحدهما (قوله وعنده طوافا واحدا الخ) فلما كان في الجمع بينهما نقصان أفعال بالنسبة إلى أفراد كل منهما كان أفراد كل منهما أولى من الجمع (قوله عقيب الصلاة) أي سنة الإحرام على ما قدمناه (قوله والقران في معنى التمتع) وعلى ما قلناه في قوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج -

أتى بالمأمور به مع زيادة ، أجيب بأنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للأمر على الخلوص وهي أفراد الحج له وقد صرفها إلى عبادة تقع للأمر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفا . ولقائل أن يقول هل دخل في المأمور به نقص بالقران أو لا ؟ فإن كان الأول فليس القرآن أفضل ، وإن كان الثاني فلا يكون مخالفا . ويمكن أن يجاب عنه بأنه دخل نقص ، والقران الأفضل الذي كان العبادتان فيه لشخص واحد لأن فيه الجمع بين النسكين حقيقة . وقوله (وقيل الاختلاف بيننا) يعني أن النزاع لفظي . قال (وصفة القارن أن يهلّ بالعمرة والحج معا من الميقات) كلامه واضح . وقوله (وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط) يعني يكون قارنا في هذه الصورة أيضا لوجود الجمع بين الحج والعمرة ، وصورتها أن يحرم بعمرة فيطوف لها أقل من أربعة أشواط ثم أحرم بحجة ، ولو طاف لها أربعة لا يصير قارنا بالإجماع . وقوله (وإن أخر ذلك) أي ذكر العمرة (في الدعاء والتلبية) بأن يقول : اللهم إني أريد الحج والعمرة ولبيك بحجة وعمرة (لا بأس بذلك لأن الواو للجمع) ولكن تقديم ذكرها فيهما جميعا أولى لأن الله تعالى قدم ذكرها في قوله - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - وكلمة إلى للغاية (ولأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها) وقوله (اعتبارا بالصلاة) يعني أن الذكر باللسان لم يكن شرطا فيها وإنما الشرط أن يعلم بقلبه أي صلاة هي فكذلك هذا . وقوله (فإذا دخل) يعني القارن بيان لكيفية العمل . وقوله (والقران في معنى التمتع)

(قوله وإن كان الثاني لا يكون مخالفا) أقول : لأن ذلك فإنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للأمر خاصة ولم يفعل المأمور نصار مخالفا تأمل (قوله يعني أن النزاع لفظي) أقول : مبني على نزاع معنوي (قوله لأن الله تعالى قدم ذكرها) أقول : ولكن قدم ذكر الحج في القرآن وهو قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة -

يخلق بين العمرة والحج لأن ذلك جنابة على إحرام الحج ، وإنما يخلق في يوم النحر كما يخلق المفرد . ويتحلل بالحلقة عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبا . وقال الشافعي رحمه الله : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » ولأن مبنى القرآن على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الأركان .

يفيد تقديم العمرة في القرآن بنظم الآية لا بالإلحاق (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة ») تقدم غير مرة ، وتقدم من حديث ابن عمر الثابت في الصحيحين « أنه قرن طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم » . أجاب المصنف بقوله : ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيلك . ثم حمل الدخول على الدخول في الوقت ، وذلك أن ظاهره غير مراد اتفاقا ، وإلا كان دخولها في الحج غير متوقف على نية القرآن بل كل من حج يكون قد حكم بأن حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا . بقي أن يراد الدخول وقتا أو تداخل الأفعال بشرط نية القرآن والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محتمل وهو متروك الظاهر فوجب الحمل عليه ، بخلاف المحتمل الآخر لأنه مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقر شرعا في الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل أفعال كل منهما ، ألا ترى أن شفعي التطوع لا يتداخلان إذا أحرم لهما بتحريم واحدة ؟ وأنت خير بأن هذا الجواب متوقف على صحة حديث صبي ابن معبد على النص الذي ذكره المصنف ، والذي قدمناه من تصحيحه في أدلة القرآن إنما نقضه عن الصبي قال : أهملت بهما معا ، فقال عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيلك ، وفي رواية أبي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال : كنت رجلا أعرابيا نصرانيا فأسلمت ، فأثيت رجلا من عشيرتي يقال له هذيم بن ثرملة فقلت : يا هانئ إني حريص على الجهاد وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على فكيف لي بأن أجمع بينهما ؟ فقال لي : اجمعهما وأذبح ما استيسر من الهدى ، فأهملت فلما أثيت العذيب لقيني سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهل

يعني أن النص ورد بتقديم أفعال العمرة على أفعال الحج في التمتع والقرآن في معناه لأن في كل منهما جمعا بين النسكين في سفر فيكون واردا فيه أيضا دلالة . وقوله (عندنا) احتراز عن مذهب الشافعي فإنه يتحلل عنده بالذبح . وقيل ليس هذا بمشهور عن الشافعي وإنما المشهور عنه أنه يتحلل برمي جرة العقبة . وقوله (ثم هذا مذهبا) أي لإتيان القارن بأفعال العمرة وأفعال الحج جميعا هو مذهبا (وقال الشافعي : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة ») فيكتفى بأفعال الحج عن أفعال العمرة وإلا لا تكون العمرة داخلة (ولأن مبنى القرآن على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد) وهذا بناء على أن الإحرام عنده من أركان الحج والركنان من عبادتين لا يتصور تأديتهما في وقت

(قال المصنف : لأن ذلك جنابة على إحرام الحج) أقول : وهذا يوم أنه لا يكون جنابة على إحرام العمرة ، وليس كذلك لأنه لا يتحلل إلا بالحلقة بعد الذبح ، كالمتمتع الذي يسوق الهدى ولهذا يجب عليه دمان . ذكره محمد في المنتقى ، وتام التفصيل في شرح الكنز للعلامة الزيلعي .

ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سبعين قال له عمر رضي الله تعالى عنه : هديت لسنة نبيك ، ولأن القرآن ضم عبادة إلى عبادة وذلك إنما يتحقق بأداء عمل كل واحد على الكمال ، ولأنه لا يتداخل في العبادات .

بهما معا ، فقال أحدهما للآخر : ما هذا بأفقه من بعيره ، قال : فكأنما ألقى على جبل حتى أنبت عمر بن الخطاب فقلت : يا أمير المؤمنين إني كنت رجلا أعرابيا نصرانيا وإني أسلمت وإني حريص على الجهاد ، وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على ، فأتيت رجلا من قومي فقال لي اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى ، وإني أهملت بهما جميعا ، فقال عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اه . وليس فيه أنه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين . لا جرم أن صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة ، وإنما قصره المصنف . وذلك أن أبا حنيفة رضي الله عنه روى عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الضبي بن معبد قال : أقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فررت بسلامان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب ، فسمعا نياي أقول : لبيك بحجة وعمرة معا ، فقال أحدهما : هذا أضل من بعيره ، وقال الآخر : هذا أضل من كذا وكذا ، فضيت حتى إذا قضيت نسكي مررت بأمر المؤمنين عمر رضي الله عنه ، فساقه إلى أن قال فيه : قال يعني عمر له : فصنعت ماذا ؟ قال : مضيت فطفت طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجتي ، ثم بقيت حراما ما أقمنا أصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكي ، قال : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم . وأعاده ، وفيه : كنت حديث عهد بنصرانية فأسلمت فقدمت الكوفة أريد الحج ، فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد ابن صوحان يريدان الحج ، وذلك في زمان عمر بن الخطاب ، فأهل سلمان وزيد بالحج وحده وأهل الضبي بالحج والعمرة فقالا : ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة ، والله لأنت أضل من بعيرك فساقه ، وفيه ما قدمنا من أن التمتع في عرف الصدر الأول وتابعيهم يعم القرآن والتمتع بالعرف الواقع الآن . وأيضا المعارضة بين أقوال الصحابة ورواياتهم عنه عليه الصلاة والسلام الاكتفاء بطواف واحد وسعى واحد ثابتة ، فتقدم عن ابن عمر رضي الله عنه فعلا ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من غيره . وصح عن غير واحد عدمه ، فمن ذلك عن علي رضي الله عنه : أخرج الناس في سنه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية قال : « طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة ، فطاف لهما طوافين وسعى لهما سبعين . وحدثني أن عليا رضي الله عنه فعل ذلك ، وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك » . وحماد هذا إن ضعفه الأزدي فقد ذكره ابن خبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن . وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه ، حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي رضي الله عنه قال : إذا أهلت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سبعين بالصف والمروة ، قال منصور . فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن ، فحدثته بهذا الحديث فقال : لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين ، وأما بعده فلا أفتي

واحد في حالة واحدة ، وحيث جاء الشرع بالقرآن دل على التداخل . فكما وجد التداخل في الإحرام يجب أن يكون في الطواف والسعي أيضا موجودا دفعا للتحكم ، وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فكذلك في الأركان : أي في بقية الأركان . وقوله (ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد) ظاهر . وقوله (ولأنه لا يتداخل في العبادات) منقوض بسجدة التلاوة فإنها عبادة وفيها التداخل . وأجيب بأن المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك ، وبأن التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج ، لأنه ليس في معناها

والسفر للتوسل ، والتلبية للتحريم ، والحلق للتحلل ، فليست هذه الأشياء بمقاصد ، بخلاف الأركان ، ألا ترى أن شفعى التطوع لا يتداخلان وبتحرمة واحدة يؤيدان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج . قال (فإن طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه) لأنه أتى بما هو المستحق عليه وقد أساء بتأخير سعى العمرة

إلا بهما . ولا شبهة في هذا السند مع أنه روى عن علي رضي الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقي إلى الحسن . غير أنا تركناها واقتصرنا على ما هو الحججة بنفسه بلا ضم . ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول وقال : معناه أنه يطوف بالبيت حين يقدم وبالصفا والمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة اه . وهو صريح في مخالفة النص عن علي رضي الله عنه . وقول ابن المنذر : لو كان ثابتا عن علي رضي الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى « من أحرم بالحج والعمرة أجزأه عنهما طواف واحد وسعى واحد » مدفوع بأن عليا رضي الله عنه رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أسمعناك فوعدت المعارضة ، فكانت هذه الرواية أقيس بأصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين أيضا رفعه . وهو ما أخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الأزدي : حدثنا عبد الله ابن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ، ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة ، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات ، غير أن الدارقطني نسب إليه في خصوص هذا الحديث الوهم فقال : يقال إن يحيى حدث به من حفظه فوهم . والصواب بهذا الإسناد أنه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعى . ويقال : إنه رجع عن ذكر الطواف والسعى وحدث به علي الصواب . ثم أسند عنه به أنه عليه الصلاة والسلام قرن . قال : وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف . ثم أسند إلى عبد الله بن داود وبذلك الإسناد أيضا أنه قرن اه . وحاصل ما ذكر أنه ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره ، والزيادة من الثقة مقبولة . وما أسند إليه غاية ما فيه أنه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لا يستلزم رجوعه واعترافه بالخطأ ، فكثيرا يقع مثل هذا . وثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه مثل ذلك أيضا . قال ابن أبي شيبه : حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليا وابن مسعود رضي الله عنهما قالوا في القرآن : يطوف طوافين ويسعى سعيين ، فهؤلاء أكابر الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم . فإن عارض ما ذهبوا إليه رواية ومذهبا رواية غيرهم ومذهبه كان قولهم وروايتهم مقدمة مع ما يساعد قولهم وروايتهم مما استقر في الشرع من ضم عبادة إلى أخرى أنه بفعل أركان كل منهما ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فإن طاف طوافين وسعى سعيين) أي وإلى بين الأسبوعين

في وجود الحرج . وقوله (والسفر للتوسل) جواب عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الخ . لا يقال : قوله والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل وقع تكرارا في دليل الخصم وفي الجواب عنه لتقدم ذكره في أول الباب مرة لأنه ذكر هناك باعتبار كون الأفراد أفضل ، وههنا باعتبار أفراد الطواف والسعى فيحتاج إلى الجواب عنه بالاعتبارين . ومثله من التكرار ليس بمنكر . وقوله (ومعنى ما رواه) يعني قوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج » (دخل وقت العمرة) لما ذكرنا أنهم كانوا يجعلون شهر الحج قبل الإسلام للحج فأدخل الله وقت العمرة في وقت الحج إسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء توسعة . وقوله (وإن طاف طوافين) ظاهر .

(قوله لأنه ذكر هناك الخ) أقول : جواب لقوله لا يقال قوله والسفر الخ (قال المصنف : ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة)

وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء . أما عندهما فظاهر لأن التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما .
وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى . والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم
فكذلك بالاشتغال بالطواف . قال (وإذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران)
لأنه في معنى المتعة والهدى منصوب عليه فيها ، والهدى من الإبل والبقر والغنم على ما ذكره في بابه إن شاء الله
تعالى ، وأراد بالبدنة ههنا البعير وإن كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ما ذكرنا ، وكما يجوز سبع البعير يجوز
سبع البقرة (فإذا لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج آخرها يوم عرفة ،

للحج والعمرة وبين سعيين لهما) قوله لأنه في معنى المتعة والهدى منصوب عليه فيها فيلحق بها فيه دلالة لأن
وجوبه في المتعة لشكر نعمة إطلاق الترفق بهما في وقت الحج بشرطه على ما ذكر ، وعلى ما هو الحق مما قررناه
إيجاب الهدى بالنص في المتعة لإيجاب في القران وغيره ، وهو المسمى بالمتعة عرفا ، ويجب الدم بعد الرمي قبل الحلق ،
فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله فإن لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام الخ) شرط إجرائها وجود
الإحرام بالعمرة في أشهر الحج وإن كان في شوال ، وكلما أخرها إلى آخر وقتها فهو أفضل لرجاء أن يدرك الهدى .
ولذا كان الأفضل أن يجعلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة . وأما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه
على الرجوع عن منى بعد إتمام أعمال الواجبات لأنه معلق بالرجوع ، قال تعالى - وسبعة إذا رجعت - والمعلق
بالشرط عدم قبل وجوده ، فتقدمه عليه تقديم على وقته ، بخلاف صوم الثلاثة فإنه تعالى أمر به في الحج ، قال
تعالى - فصيام ثلاثة أيام في الحج - والمراد وقته لاستحالة كون أعماله ظرفا له ، فإذا صام بعد الإحرام بالعمرة

وقوله (والسعي بتأخيره) يعني أن تأخير سعي العمرة بالاشتغال بعمل آخر (كالأكل والنوم ، وإن كان يوما) لا يوجب
الدم فكذلك بالاشتغال بطواف التحية (قال) (وإذا رمى جمره العقبة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة
فهذا دم القران لأنه في معنى المتعة لما تقدم والهدى منصوب عليه فيها) بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج
فما استيسر من الهدى - ولهذا عين الذبيح ههنا ، وقال في المفرد : ثم يذبح إن أحب (والهدى من الإبل والبقر والغنم
على ما يذكر في بابه) وأراد بالبدنة ههنا البعير ، وكأنه جواب عما يقال : أنتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقرة
فكيف قال ههنا بدنة أو بقرة ؟ وتقريره : نحن لانكر جواز إطلاق البدنة على كل واحد من معنييه مفردا وههنا
كذلك . فإن قيل : سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدى وهو اسم لما يهدى : أى ينقل إلى الحرم وسبع البدنة
ليس كذلك ، ولهذا لو قال : إن فعلت كذا فعلى هدى ففعل كان عليه ما استيسر من الهدى وهو شاة . فالجواب
أن القياس ما ذكرتم ، ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر رضى الله عنه قال : « اشتركتنا حين كنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في البقرة سبعة ، وفي البدنة سبعة ، وفي الشاة واحد » وأما في النذر إذا نوى سبع بدنة
فلا رواية فيه ، وعلى تقدير التسليم فالفرق أن النذر ينصرف إلى المتعارف كاليمين وبعض الهدى ليس يهدى عرفا
(فإذا لم يجد ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج) أى في وقته بعد أن أحرم بالعمرة ، والأفضل أن يصوم قبل يوم

أقول : لا حاجة إلى تقدير الوقت هنا (قال المصنف : وتقديم طواف التحية عليه) أقول : قال الإتيان : ينبغي أن يكون المراد به طواف
الزيارة ، والتفصيل في شرحه فراجع متأملا (قوله على كل واحد من معنييه) أقول : كلمة كل ليست في موضعها ، ثم الظاهر أن البدنة مشتركة بينهما
اشتراسا معنويا فلا يكون واحد منهما معنى له (قوله ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر الخ) أقول : فتكون السنة المشهورة
(٦٧ - فتح القدير ج ٢ - ٢)

وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله) لقوله تعالى - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة - فالنص وإن ورد في التمتع فالقرآن مثله لأنه مرتفق بأداء النساكين . والمراد بالحج والله أعلم وقته لأن نفسه لا يصلح ظرفا ، إلا أن الأفضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لأن الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيرها إلى آخر وقته رجاء أن يقدر على الأصل (وإن صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز) ومعناه بعد مضى أيام التشريق لأن الصوم فيها منهي عنه . وقال الشافعي رحمه الله تعالى : لا يجوز لأنه معلق بالرجوع ، إلا أن ينوى المقام فحينئذ يجوز لتعذر الرجوع . ولنا أن معناه رجعت عن الحج : أي فرغتم ، إذ الفراغ سبب الرجوع إلى أهله فكان الأداء بعد السبب فيجوز (فإن فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم) وقال الشافعي رحمه الله :

في أشهر الحج فقد صام في وقته فيجوز ، فإن قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لأنه خلف ، وإذا قدر على الأصل قبل تأدى الحكم بالخلف بطل الخلف ، وإن قدر عليه بعد الخلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبيح أو بعدها لم يلزمه الهدى لأن التحلل قد حصل بالخلق ، فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف كروية التيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم ، وكذا لو لم يجد حتى مضت أيام الذبيح ثم وجد الهدى لأن الذبيح موثقت بأيام النحر ، فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدى وكأنه تحلل ثم وجدته ، ولو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر ، فإن بقي الهدى إلى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الأصل ، وإن هلك قبل الذبيح جاز للعجز عن الأصل فكان المعتبر وقت التحلل (قوله إذ الفراغ سبب الرجوع) هذا تعيين للعلاقة في إطلاق الرجوع على الفراغ في الآية فذكر المسبب وأريد السبب ، وبه صرح في الكافي ، لكن الشأن في دليل إرادة المجاز . ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدا له أن يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه بل إلى غيره ، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا إلى وطنه . وعلى أنه لو لم يتخذ وطنا أصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ، ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاحمال ، فعلم أن المراد به الرجوع عنها . وقول المصنف فيكون أداء بعد السبب فيجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع . وفيه نظر : فإن ترتب الجواز إنما هو على وجود سبب الحكم

التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة كما ذكر في الكتاب (وسبعة إذا رجع إلى أهله لقوله تعالى - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ، وهذا النص وإن ورد في التمتع لكن القرآن في معناه) كما مر غير مرة ، والمراد بالرجوع إلى الأهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وإرادة السبب وهو الفراغ (فكان الأداء بعد السبب فيجوز) ولقائل أن يقول : ذكر المسبب وإرادة السبب لا يصح في المجاز كما عرف في الأصول . والجواب أنه إذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز . فإن قيل : لا مجاز إلا بقرينة فما هي ؟ قلت : إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل ، وقوله ثلاثة أيام في الحج فكأنه قال : وسبعة

ناسخة للكتاب (قوله قلت لإطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل) أقول : في صحة كون ما ذكره قرينة صارفة بحث (قال المصنف : رجاء أن يقدر على الأصل) أقول : قوله رجاء بالنصب على أنه مفعول له (قال المصنف : لأنه معلق بالرجوع) أقول : ولك أن تقول رجوع التمتع أو رجوع الناس الأول بنوع ، يظهر ذلك من التأمل في النظم . والثاني مسلم ، ولا يفيد إذ المعنى وعليه صيام سبعة أيام وقت رجوعكم

يصوم بعد هذه الأيام لأنه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان . وقال مالك رحمه الله : يصوم فيها لقوله تعالى - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج - وهذا وقته . ولنا النهى المشهور عن الصوم في هذه الأيام فيتقيد به النص أو يدخله النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملاً ، ولا يؤدي بعدها لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعاً ، والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل .

لأسبب شيء آخر ، والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب ، وسبب الأول وهو وجوب الصوم إنما هو التمتع ، قال الله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة - أى كاملة في كونها قائمة مقام الهدى عند العجز عنه . والثاني مسبب عن نفس الأداء في وقته بشرطه وهو العجز عن الهدى ، لما عرف من أن المأمور إذا أتى به كذلك ثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الإتيان به فلم يكن حاجة إلى ذكره ، بل إذا أتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد أتى به في وقته بالنص فيجوز (قوله فيتقيد به) أى بالنهى المشهور عن صوم هذه الأيام (النص) وهو قوله تعالى - فصيام ثلاثة أيام في الحج : لأن المشهور بتقيد إطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه (قوله أو يدخله النقص)

إذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه . قيل وفائدة الفذلكة نفى الإباحة التي تنوهم من كلمة الواو في قوله - وسبعة إذا رجعتم - كما في قولك : جالس الحسن وابن سيرين . وقيل : معناه كاملة في وقوعها بدلاً من الهدى ، وكلامه واضح . قوله (وقال مالك يصوم فيها) يعنى في أيام التشريق دون يوم النحر لأن الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق . وقوله (ولنا النهى المشهور) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « ألا تصوموا في هذه الأيام » وقد تقدم . وفي التعرض بلفظ المشهور إشارة إلى الجواب عما يقال : النص يدل على مشروعية الصوم في هذه الأيام بقوله - في الحج - فلا يجوز تقييده بغير أيام التشريق بالخبر لأنه نسخ للكتاب ، وتقرير الجواب أن الخبر مشهور فيجوز التقييد به . وقوله (أو يدخله النقص) يعنى لولم يقيد به فلا أقل من أن يورث نقصاً ، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً فلا يتأدى فيها (ولا يؤدي بعدها) أى بعد أيام التشريق (لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعاً) لأن القياس لا مدخل له في معرفة المماثلة بين إراقة الدم والصوم (والنص خصه) بدلاً (بوقت الحج) فلا يجوز بعده ، وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البديل إنما يجب إذا كان الأصل متصوراً وههنا ليس كذلك ، لأنه إن قدر على الهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكان كمسألة الغموس . والثاني أن البديل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل ، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى يوم النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البديل عنه قبله . والثالث أن الدم واجب عليه عندما إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر ، وهو غير معقول لأنه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك ؟ والجواب أن الصوم بدل عن الهدى إذا لم يجده بعد ما أحرم بالعمرة بالنص ، وأصل من حيث أنه موقت بوقت معين ، ولو كان بدلاً من كل وجه كان كالمبدل في الإطلاق بعد أيام النحر لأن حكم البديل حكم

^{١٢} فإن إذا للتوقيت ووقت الفراغ عن أعمال الحج وقت الرجوع للناس (قوله يعنى لولم يقيد به الخ) أقول : نص الكتاب فلا أقل من أن يورث النقص في صوم هذه الأيام (قوله وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البديل إنما يجب إذا كان الأصل متصوراً وههنا ليس كذلك الخ) أقول : الأصل هو الذبح يوم النحر والبديل بدل عنه ، ولا شك في كونه متصوراً ومن أين ثبت وجوب كونه متصوراً في أوقات البديل (قوله فكيف يجوز البديل عنه قبله) أقول : جاز بالنص ، فإن قلت : لا يصدق عليه جد البديل . قلت : بل يحكم بتحقيق العجز يوم النحر بحكم الاستصحاب

وعن عمر أنه أمر في مثله بذبح الشاة، فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان : دم التمتع ، ودم التحلل قبل الهدى (فإن لم يدخل القارن مكة وتوجه إلى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف) لأنه تعذر عليه أداؤها لأنه يصير بانيا أفعال العمرة على أفعال الحج ، وذلك خلاف المشروع . ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من

أى يدخل الصوم النقص للنهي عنه فلا يتأدى به الكامل الذى هو مطلوب المطلق . وهذا يرجع إلى الأول لأن دخول النقص إنما يعرف بالنهي فهو المقيد . وغاية ما هنالك أن يكون تقييد النهى بعلّة دخول النقص للنهي عنه . فعلى هذا فالأولى لإبدال « أو » بإذ فيقال فيتمتع به النص إذ يدخله النقص . هذا وأما ما فى البخارى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالاً : لم يرخص فى أيام التشريق أن يضمن إلا لمن لم يجد الهدى . قيل : وهذا شبيهه بالمسند . قال الشافعى : وبلغنى أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلاً . وأخرج البخارى أيضاً من كلام ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : الصوم لمن تمتع بأبعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هدنيا ولم يصم صام أيام التشريق . فعلى أصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهى العام لو وازنه فكيف وذلك أشهر ؟ وعلى أصلهم لا يختص بالم يجزم برفعه وصحته ، والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق ، فكيف وإنما ذكره الشافعى بلاغا وغيره موقوفاً ، ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره (قوله فقد صار رافضا لعمرته) أطلق فيه ، وفى كافى الحاكم قال محمد : لا يصير رافضا لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال اهـ . وهو حق لأن ما قبله ليس وقتاً للوقوف فحلولة بها كحاوله بغيرها (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يرفضها بمجرد التوجه لأنه من خصائص الحج فيرتفع به كما ترتفع الجمعة بعد الظهر بالتوجه إليها عنده ، والصحيح

الأصل فى الإطلاق كالنيم مع الوضوء ؛ فبالنظر إلى أصالته جاز بغير تصوّر الأصل وقبل تحقق تمام العجز عنه ، وبالنظر إلى البدلية يلزم الهدى إذا قدر عليه قبل التحلل فى يوم النحر للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف . وأما وجوب الدم بعد مضي أيام النحر إذا لم يصم الثلاثة فبناء على الأصل . قيل لأن الدم هو الأصل ، وليس مقيداً بأيام النحر لقوله تعالى - فما استيسر من الهدى - غير مقيد بوقت فيجوز ذبحه فى يوم النحر وفيما بعده . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن ذبح هدى المتعة موقت بأيام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا النص . ولو لم يكن مقيداً لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك . والثانى أن الدم واجب إذا فاتته صوم الثلاثة عن وقته فكيف عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم ؟ والجواب عن الأول أن هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل يقتضيه على ما سياتى فى بابه إن شاء الله تعالى فلا يجوز قبله . والمراد بالأصل المذكور فى الكتاب ما هو المعهود أن الشئ إذا وجب فى وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته ، ويجوز أن يأتى به بعد ذلك فى أى وقت كان ، وههنا وجب ولم يقدر عليه فيأتى به فى أى وقت قدر عليه . وعن الثانى أنه عبر عنه بالجواز نظراً إلى الصوم فإنه لا يجوز فى يوم النحر وهذا جائز فيه وفى غيره فعبر عنه بالجواز . هذا الذى سنح لى فى هذا الموضع ، والله أعلم بالصواب . وقوله (وعن عمر) اعتضاد لإيجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر . وقوله (وذلك خلاف المشروع) يعنى أن المشروع أن يكون الوقوف مرتباً على أفعال العمرة . وقوله (هو الصحيح)

(قوله والجواب عن الأول الخ) أقول : فيه أنه لا يكون جواباً عن البحث المورد على ذلك القائل (قوله فإنه لا يجوز فى يوم النحر) أقول : الأولى أن يقول بعد يوم النحر أو بعد أيام التشريق إذ الكلام فى عدم جوازه عندنا فيه . وقوله وجواز الدم . لبغ سؤال مقدر : يعنى فكيف

مذهب أبي حنيفة رحمه الله أيضا ، والفرق له بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر ، والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترا . قال (وسقط عنه دم القران) لأنه لما ارتفعت العمرة لم يرتفع بأداء النسكين (وعليه دم لرفض العمرة) بعد الشروع فيها (وعليه قضائها) لصحة الشروع فيها فأشبهه المحصر ، والله أعلم .

ظاهر الرواية . والفرق أن إقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه إنما هو عند كون ذلك الشيء مطلوباً مأموراً به ، وهنا القارن مأمور بضد الوقوف بعرفة قبل أفعال العمرة . فهو مأمور بالرجوع ليرتب الأفعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لأنه على ذلك التقدير احتياطاً لإثبات المنهي عنه ، بخلاف الجمعة على ما هو ظاهر من الكتاب ، وكذا إذا وقف بعد أن طاف ثلاثة أشواط فإنه يرفض العمرة . ولو كان طاف أربعة أشواط لم يصير رافضاً للعمرة بالوقوف وأتمها يوم النحر وهو قارن . وإن لم يطف لعمرة حين قدم مكة بل طاف وسعى ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضاً لعمرته . وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده ، وهذا بناء على ما تقدم من أن المأثي به إذا كان من جنس ما هو متمسك به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متمسك به . وعن هذا قولنا : لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى لعمرة لاشيء عليه ، وكان الأول عن العمرة والثاني عن الحج . وهذا كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة عليه انصرف إلى سجدة الصلاة ، والله سبحانه أعلم .

احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير رافضاً للعمرة بالتوجه إلى عرفات قياساً على التوجه إلى الجمعة . ووجه الصحيح ما ذكره في الكتاب من الفرق بينهما وهو بين . ووجه كونه منهي عنه أن الله تعالى أمر بابتداء أفعال العمرة بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - والأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا كراهة إلا بالنهي . وقال الشافعي رحمه الله : لا يكون رافضاً لعمرته بناء على أن طواف العمرة يدخل في طواف الحج عنده فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة ، والفائدة تظهر في وجوب الدم . فعندنا يسقط عنه دم القران الذي هو نسك ، ويلزم عليه دم لرفض العمرة لأن رفع الإحرام قبل أداء الأفعال يوجب ذلك كما في الإحصار ، وعنده لا يجب عليه دم ويقضيها لصحة الشروع فيها . والله أعلم .

تم الجزء الثاني من كتاب شرح فتح القدير ،
ويليه الجزء الثالث ، وأوله : باب التمتع

جاز بعده الدم وهو أيضا بدل عن الصوم والأبدال لا تنصب إلا شرعاً ؟ فأجاب بأن جوازه لكونه أصلاً لالبدلية (قوله ويقضيها لصحة الشروع فيها) أقول : قوله ويقضيها عطف على قوله ويلزم عليه دم .

فهرس

الجزء الثاني

من شرح فتح القدير ، للإمام ابن الهمام الحنفى

صفحة	صفحة
١٥٣ كتاب الزكاة	٣ باب صلاة المريض
١٧١ باب صدقة السوائم	١١ باب عبود التلاوة
١٧٨ فصل فى البقر	٢٧ باب صلاة المسافر
١٨١ فصل فى الغنم	٤٩ باب صلاة الجمعة
١٨٣ فصل فى الخيل	٧٠ باب صلاة العيدين
١٨٦ فصل فى الفصلان	٨٠ فصل فى تكبيرات التشريق
٢٠٨ باب زكاة المال	٨٤ باب صلاة الكسوف
٢١٤ فصل فى الذهب	٩١ باب الاستسقاء
٢١٧ فصل فى العروض	٩٦ باب صلاة الخوف
٢٢٣ باب فىمن يمر على العاشر	١٠٣ باب الجنائز
٢٣٢ باب فى المعادن والركاز	١٠٥ فصل فى الغسل
٢٤١ باب زكاة الزروع والثمار	١١٣ فصل فى التكفين
٢٥٨ باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز	١١٦ فصل فى الصلاة على الميت
٢٨١ باب صدقة الفطر	١٣٣ فصل فى حمل الجنائز
٢٩٠ باب فى مقدار الواجب ووقته	١٣٧ فصل فى الدفن
٣٠٠ كتاب الصوم	١٤٢ باب الشهيد
٣١٣ فصل فى رؤية الهلال	١٥٠ باب الصلاة فى الكعبة

— ٥٣٥ —

صفحة	صفحة
٤٢٩ باب الإحرام	٣٢٧ باب ما يوجب القضاء والكفارة
٥٠٥ فصل في فضل ماء زمزم ، تكثر للفائدة	٣٥٠ فصل في العوارض
وترغيبا للعابدين	٣٨١ فصل فيما يوجب على نفسه
٥٠٨ فصل في دخول مكة	٣٨٩ باب الاعتكاف
٥١٨ باب القران	٤٠٤ كتاب الحج

